HDL
HW 2D37 B

KE8975
HALL CASE
Harvard College Library

ROBBINS LIBRARY

OF THE

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

THE GIFT OF

REGINALD CHAUNCEY ROBBINS

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE;

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

DRITTER BAND,

MIT KUPFERN.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1800.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE

ZU MAGDEBURG.

III. BAND. I. ABTHEIL.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1800.

KE 8975

Jan. 30, 1917
Harvard University.
Philos. Dept. Library
Robbins

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY
47*342

Gewiſsheit,

certitudo, certitude. Die objective Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens, ſ. Fürwahrhalten, 1. Die Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens beſtehet darin, daſs bei demſelben kein Zweifel mehr ſtatt findet. Dieſe Zulänglichkeit iſt objectiv, wenn der völlig hinreichende Grund des Fürwahrhaltens im Object oder Gegenſtande liegt, und folglich das Fürwahrhalten für Jedermann zulänglich ſeyn muſs (C. 850.).

2. Die Gewiſsheit iſt, den Gründen nach, worauf ſie beruhet, entweder logiſch oder moraliſch. Sie iſt logiſch, wenn ſie auf Erkenntniſsgründen beruhet. Dann bewirken dieſe Gründe, ſobald ſie nur verſtanden werden, auch ein ſubjectiv zureichendes Fürwahrhalten, d. i. Ueberzeugung in dem, welchem ſie mitgetheilt werden. Ueberzeugung aber mit Gewiſsheit verknüpft iſt das Wiſſen. Die Gewiſsheit iſt hingegen moraliſch, wenn ſie auf der moraliſchen Geſinnung beruhet. Dann iſt zwar der Grund des Fürwahrhaltens immer noch etwas objectives, nehmlich das Object oder der Gegenſtand der praktiſchen Vernunft (das Gute als Zweck des Willens), in ſo ferne derſelbe durch die ſittlichen Grundſätze beſtimmt wird; allein der Grund des Fürwahrhaltens iſt doch in ſo fern

etwas fubjectives, als diefe Grundfätze der Sittlichkeit nicht Jedermanns Willen wirklich beftimmen, und der Gegenftand der praktifchen Vernunft, das Gute, nicht wirklich Jedermanns Zweck ift. Daher ift das Fürwahrhalten hier nur unter einer Bedingung objectiv zulänglich, nehmlich unter der Vorausfetzung einer moralifchen Gefinnung. Es ift aber, wenn man diefe Bedingung wegläfst, für objectiv unzureichend zu halten. Denn ich kann die Ueberzeugung nicht hervorbringen, weil es an Erkenntnifsgründen fehlt, und hier folglich nicht die Einficht in die Gründe, fondern die fittlich gute Gefinnung, ein Fürwahrhalten wirkt, das für das fittlich gute Subject zureichend ift und für daffelbe keinen Zweifel übrig läfst. Allein da diefes Fürwahrhalten nicht ohne alle Bedingung objectiv zureichend ift, fo ift es eigentlich kein Wiffen, fondern ein zweifelsfreier, nie wankender Glaube. Da fich z. B. der Glaube an das Dafeyn Gottes darauf gründet, dafs ich einen Zufammenhang zwifchen meinen moralifchen Zwecken mit meinen Naturzwecken vorauszufetzen genöthigt bin *), wenn ich die Handlungen, welche die Grundfätze der Sittlichkeit (die ich zu meinen Handlungsregeln machen foll) mir vorfchreiben, zugleich zu meinen Zwecken mache; fo kann ich nicht fagen, ich weifs, dafs ein Gott ift, denn alsdann müfste ich Erkenntnifsgründe für das Dafeyn Gottes haben, aus welchen fich Jeder-

*) Nur meine moralifchen Zwecke zu erreichen hängt von meinem Willen ab, die Erreichung meiner Naturzwecke, z. B. mein Leben zu erhalten u. f. w. aber nicht. Wenn ich nun nach der Erreichung meiner moralifchen Zwecke trachte, fo mufs ich nothwendig vorausfetzen, dafs auf diefem Wege auch die Erreichung meiner Naturzwecke nicht gänzlich und auf immer verfehlt werde, das ift, dafs die Erreichung derfelben und ihres Endzwecks von einem moralifch guten Wefen abhänge. oder dafs ein Welturheber vorhanden fei, der die Befolgung des Sittengefetzes will, und dafs in demfelben fein Wille enthalten fei.

mann vom Daſeyn Gottes überzeugen müſste, ſobald er ſie nur verſtände; ich muſs auch nicht einmal ſagen: es iſt moraliſch gewiſs, daſs ein Gott iſt; denn alsdann müſste Jedermann moraliſch geſinnet ſeyn, weil das die Bedingung der Gültigkeit dieſer Behauptung (daſs ein Gott ſei) iſt; ſondern, ich bin moraliſch gewiſs, daſs ein Gott iſt. Das heiſst: der Glaube an einen Gott iſt in meine moraliſche Geſinnung ſo verwebt, daſs, ſo wenig ich Gefahr laufe, letztere einzubüſsen, eben ſo wenig beſorge ich, daſs mir der erſtere jemals entriſſen werden könne (C. 856. f. M. I. 997.)

3. Die Gewiſsheit iſt, dem Erkenntniſsvermögen nach, durch welches der Gegenſtand der Erkenntniſs vorgeſtellt wird, entweder die durch die Sinnlichkeit oder die durch den Verſtand, d. h. ſie iſt entweder anſchauend (intuitiv) oder diſcurſiv (durch Begriffe). Beide Arten können wieder der Modalität nach entweder apodiktiſch oder empiriſch ſeyn. Die Gewiſsheit iſt apodiktiſch, wenn die Erkenntniſs *a priori*, und folglich das Gegentheil derſelben gar nicht möglich iſt; ſie iſt empiriſch, wenn die Erkenntniſs *a poſteriori* oder auf Erfahrung gegründet iſt. Die intuitive Gewiſsheit gründet ſich auf Conſtruction der Begriffe *a priori* (ſ. Conſtruction). Dann iſt der Gegenſtand durch reine Anſchauung gegeben, und die Gewiſsheit, die dann apodiktiſch iſt, heiſst in dieſem Fall Evidenz. Die diſcurſive Gewiſsheit gründet ſich auf Begriffe, und kann, wenn dieſe Begriffe und die Verknüpfung (Syntheſis) derſelben *a priori* iſt, eben ſo wohl apodiktiſch ſeyn als die intuitive; allein es bleibt in unſerm Bewuſstſeyn immer ein geheimes Miſstrauen gegen die Realität unſerer Begriffe und Urtheile (ob ſie nehmlich wohl wirklich die Sache vorſtellen, wie ſie iſt, und nicht Hirngeſpinſte ſind) übrig (C. 762.)

4. Kant hat eine Abhandlung über die Evi-

denz in metaphyfifchen Wiffenfchaften gefchrieben, die bei der Königlichen Akademie der Wiffenfchaften zu Berlin das Accefsit erhielt, und mit Mofes Mendelsfohns Abhandlung, Berlin, 1764. 4. zugleich erfchien. Ich will hier kürzlich vortragen, wie Kant damals über Gewifsheit dachte, und darüber einige Bemerkungen machen (S. II, 479. ff.).

Einleitung. „In diefer Abhandlung, fagt Kant, foll der Metaphyfik ihr wahrer Grad der Gewifsheit, fammt dem Wege, auf welchem man dazu gelangt, gewiefen werden." Eigentlich hat die Gewifsheit keine Grade, fondern nur die Wahrfcheinlichkeit. Kant redet aber von dem Bewufstfeyn diefer Gewifsheit, und diefes mufs jederzeit einen Grad haben, wodurch aber etwas nicht gewiffer oder weniger gewifs wird. So ift der für uns höchfte Grad des Bewufstfeyns der Gewifsheit derjenige, der durch die Anfchauung *a priori* in der Geometrie entfpringt, weil wir uns bei derfelben gar keines Mifstrauens gegen die Realität unferer Begriffe bewufst find. Eine folche Gewifsheit nennen wir Evidenz.

I. Betrachtung. Allgemeine Vergleichung der Art, zur Gewifsheit im mathematifchen Erkenntniffe zu gelangen, mit der im philofophifchen. Kant fetzt in diefer Betrachtung folgende vier Sätze auseinander.

§. 1. Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen fynthetifch, die Philofophie (zu ihren Erklärungen oder Expofitionen) analytifch, f. Begriff, 11 — 13.

§. 2. Die Mathematik betrachtet in ihren Auflöfungen, Beweifen und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen *in concreto* (im Einzelnen oder Individuo), die Weltweisheit (Philofophie) das Allgemeine durch die Zeichen *in abftracto* (im

Allgemeinen oder in Begriffen), f. Demonftration, 4. 5.

§. 3. In der Mathematik ſind nur wenig unauflösliche Begriffe und unermeſsliche Sätze, in der Philoſophie aber unzählige, f. Mathematik und Philoſophie.

§. 4. Das Object der Mathematik iſt leicht und einfach, das der Philoſophie aber ſchwer und verwickelt, f. Mathematik und Philoſophie.

II. Betrachtung, Die einzige Methode zur höchſtmöglichen Gewifsheit in der Metaphyſik zu gelangen, f. Expoſition, 21. In der Philoſophie und namentlich in der Metaphyſik kann man oft ſehr viel von einem Gegenſtande deutlich und mit Gewifsheit erkennen, auch ſichere Folgerungen daraus ableiten, ehe man die Definition deſſelben beſitzt, auch ſelbſt dann, wenn man es gar nicht unternimmt, ſie zu geben. Von einem jeden Dinge können mir nehmlich verſchiedene Prädicate unmittelbar gewifs ſeyn, ob ich gleich davon noch nicht genug kenne, um den ausführlich beſtimmten Begriff, d. i. die Definition, zu geben. Wenn man gleich niemals erklärte, was eine Begierde ſei, ſo würde man doch mit Gewifsheit ſagen können, dafs eine jede Begierde eine Vorſtellung des Begehrten vorausſetze, dafs dieſe Vorſtellung eine Vorherſehung des Künftigen ſei, dafs mit ihr das Gefühl der Luſt verbunden ſei, u. ſ. w. So lange auf dieſe Art ohne Definition dasjenige, was man ſucht, aus einigen unmittelbar gewiſſen Merkmalen kann gefolgert werden, iſt es unnöthig, eine Unternehmung, die ſo ſchlüpfrig iſt (als eine philoſophiſche Erklärung) zu wagen. Dazu kömmt nun noch, dafs in der Philoſophie die Worte, als Zeichen der Begriffe, eine ſo unſichere und verſchiedene Bedeutung haben. Aus allem dieſem flieſsen folgende Re-

geln derjenigen Methode, nach welcher die höchſtmögliche metaphyſiſche Gewifsheit einzig und allein kann erlangt werden, ganz natürlich.

1. Regel. Man ſuche in ſeinem Gegenſtande zuerſt dasjenige mit Sorgfalt auf, deſſen man von ihm unmittelbar gewifs iſt, auch ehe man die Definition davon hat. Man ziehe daraus Folgerungen, und ſuche hauptſächlich nur wahre und ganz gewiſſe Urtheile von dem Gegenſtande zu erwerben, auch ohne noch auf eine verhoffte Erklärung Staat zu machen, welche man niemals wagen, ſondern erſt dann, wenn ſie ſich aus den augenſcheinlichſten Urtheilen deutlich darbietet, einräumen mufs.

2. Regel. Man zeichne die unmittelbaren Urtheile von dem Gegenſtande, in Anſehung desjenigen, was man zuerſt in ihm mit Gewifsheit antrifft, beſonders auf, und nachdem man gewifs iſt, dafs das eine in dem andern nicht enthalten ſei, ſo ſchikke man ſie, wie die Axiomen in der Geometrie, als die Grundlage zu allen Folgerungen voran.

Die ächte Methode in der Metaphyſik iſt mit Newtons Methode in der Naturwiſſenſchaft einerlei. Suchet, heifst ſie, durch ſichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenſcheinliches Bewufstſeyn, diejenigen Merkmale auf, die gewifs im Begriffe von irgend einer Beſchaffenheit liegen, und ob ihr gleich nicht das ganze Weſen der Sache kennt, ſo könnet ihr euch doch dieſer Merkmale ſicher bedienen, um vieles daraus herzuleiten. Als Kant dies ſchrieb, war er noch Dogmatiker. Und ſo verunglückte ihm das Beiſpiel, das er zu dieſer einzig ſichern Methode der Metaphyſik an der Erkenntnifs der Natur der Cörper gab. „Allein, heifst es, es iſt nicht einmal nöthig, die Cörper Subſtanzen zu nennen, genug, dafs hieraus mit gröſſeſter Gewifsheit gefolgert werden kann, ein Cörper beſtehe aus einfachen Theilen, wovon die augenſchein-

liche Zergliederung leicht, aber hier zu weitläuftig ist." Diese dogmatistische Behauptung wird jetzt durch Kants kritische Untersuchungen gänzlich widerlegt, s. Antinomie 4, A, b. und Einfache. Übrigens hat Kant darin recht, dafs seine Behauptung auf unwidersprechlichen Gründen beruhet, wenn man ihm zugiebt, dafs die Naturdinge Dinge an sich sind; aber eben so gegründet ist dann auch die entgegenstehende Behauptung; folglich entstehet dann ein Widerstreit in den Behauptungen der Vernunft. — Kant fährt nun fort zu zeigen, dafs der Raum nicht aus einfachen Theilen bestehe, und dafs die Undurchdringlichkeit der Materie eine Kraft sei, welches richtig ist. „Ich frage aber ferner, sagt er, ob denn die ersten Elemente (der Materie) darum nicht ausgedehnt sind, weil ein jegliches im Cörper einen Raum erfüllet? Hier kann ich einmal eine Erklärung anbringen, die unmittelbar gewifs ist: nehmlich das ist ausgedehnt, was für sich (*absolute*) gesetzt einen Raum erfüllt, so wie ein jeder einzelner Cörper, wenn ich gleich mir vorstelle, dafs sonst aufser ihm nichts wäre, einen Raum erfüllen würde." Auch die Richtigkeit dieser Erklärung kann ich nicht zugeben, da sie auf dem blofsen Denken der Materie, und nicht etwa auf einem nothwendigen Gesetze der Construction derselben beruhet, noch weniger aber auf einer Erfahrung. Und eben so unrichtig ist die Folgerung, dafs das Einfache im Raume seyn könne, ohne ihn zu erfüllen, s. Cörper, 5.

Nachdem Kant, ohne es damals zu wissen, durch sein eigenes Beispiel ein Exempel von der Seichtigkeit der Beweise der dogmatistischen Metaphysik gegeben hatte, so stellte er nun ein Exempel davon aus den Beweisen anderer Metaphysiker auf. Die meisten Newtonianer, sagt er, gehen noch weiter als Newton, und behaupten, dafs sich die Cörper auch in der Entfernung unmittelbar anziehen. Ich lasse, fährt er fort, die Richtigkeit dieses Satzes, der gewifs viel Grund für sich hat, dahin gestellet seyn.

Und nun behauptet er, die Metaphyfik habe ihn noch nicht widerlegt. Zuerft find Cörper von einander entfernt, wenn fie einander nicht berühren. Ich finde nun, fagt Kant, dafs der Begriff der Berührung urfprünglich aus dem Gefühl entfpringt, wie ich auch durch das Urtheil der Augen es nur vermuthe, dafs eine Materie die andere berühren werde, allein bei dem vermeinten Widerftande der Impenetrabilität es allererft gewifs weifs. Ein Cörper wirkt in einen entfernten unmittelbar, heifst folglich, er wirkt in ihn, aber nicht vermittelft der Undurchdringlichkeit. Man wird aber fchwerlich jemals beweifen können, dafs ein Cörper gar nicht anders, als durch Undurchdringlichkeit wirken könne.

Es erhellet nun aus dem angeführten Beifpiele: dafs man viel von einem Gegenftande mit Gewifsheit, fowohl in der Metaphyfik, als in andern Wiffenfchaften fagen könne, ohne ihn erklärt zu haben. Und fo mufs man in der Metaphyfik verfahren. Nur die Geometer können durchs Zufammenfetzen Begriffe erwerben, die Metaphyfiker allein durchs Auflöfen. Sobald die Philofophen den natürlichen Weg der gefunden Vernunft einfchlagen werden, zuerft dasjenige, was fie gewifs von dem abgezogenen Begriffe eines Gegenftandes (z. B. dem Raume oder der Zeit) wiffen, aufzufuchen, ohne noch einigen Anfpruch auf die Erklärungen zu machen, wenn fie nur aus diefen fichern Datis fchliefsen, wenn fie bei jeder veränderten Anwendung eines Begriffs Acht haben, ob der Begriff felbft, ungeachtet fein Zeichen (das Wort für ihn) einerlei ift, nicht hier verändert fei; fo werden fie vielleicht nicht fo viel Einfichten feil zu bieten haben, aber diejenigen, die fie darlegen, werden von einem fichern Werthe feyn.

6. III. Betrachtung. Von der Natur der metaphyfifchen Gewifsheit.

§. 1. Die philofophifche Gewifsheit

ift überhaupt von anderer Natur als die mathematifche. Man ift gewifs, in fo ferne man erkennt dafs es unmöglich fei, dafs eine Erkenntnifs falfch fei. Der Grad diefer Gewifsheit (d. i. was es zur Gewifsheit macht), wenn er objective genommen wird, kommt auf das Zureichende (Zulängliche) in den Merkmalen von der Nothwendigkeit einer Wahrheit an; wenn er aber fubjective betrachtet wird, fo ift er in fo ferne gröfser, als die Erkenntnifs diefer Nothwendigkeit mehr Anfchauung hat. In beider Betrachtung ift die mathematifche Gewifsheit von anderer Art als die philofophifche. Man irret, wenn man urtheilt, dafs dasjenige nicht fei, weffen man fich in einem Dinge nicht bewufst ift. Nun gelanget

1. die Mathematik zu ihren Begriffen fynthetifch, und kann ficher fagen, was fie in ihrem Object durch die Definition nicht hat vorftellen wollen, das ift darin auch nicht enthalten; der Metaphyfik ift aber der Begriff des zu Erklärenden gegeben, und die Definition wird falfch, wenn man ein oder das andere Merkmal nicht bemerkt.

2. betrachtet die Mathematik in ihren Folgerungen und Beweifen ihre allgemeine Erkenntnifs unter den Zeichen *in concreto*, die Philofophie aber neben den Zeichen noch immer *in abftracto*. Diefes macht einen nahmhaften Unterfchied aus in der Art beider, zur Gewifsheit zu gelangen. Aufser dem ift auch die Anfchauung in der Mathematik gröfser als in der Philofophie (oder vielmehr fehlt es der letztern gänzlich an der Anfchauung). In der Geometrie, wo die Zeichen mit den bezeichneten Sachen überdem eine Ähnlichkeit haben, ift daher die Evidenz noch gröfser, obgleich in der Buchftabenrechnung die Evidenz eben fo zuverläfsig ift.

§. 2. Die Metaphyfik ift einer Ge-

wifsheit, die zur Überzeugung hinreicht, fähig.

Die Gewifsheit in der Metaphyfik ift von eben derfelben Art, wie in jedem andern philofophifchen Erkenntnifs, wie diefe denn auch nur gewifs feyn kann, in fo fern fie den allgemeinen Gründen, die die erftere liefert, gemäfs ift. Es ift aus Erfahrung bekannt, dafs wir durch Vernunftgründe, auch auffer der Mathematik, in vielen Fällen bis zur Überzeugung völlig gewifs werden können; mit der Metaphyfik kann es nicht anders bewandt feyn. Eine grofse Menge Irrthümer entfpringen daraus, weil man urtheilt, ehe man noch das zum Urtheil Erforderliche weifs. Ihr wifst einige Prädicate von einem Dinge gewifs. Nun wollt ihr durchaus eine Definition haben; gleichwohl feid ihr nicht ficher, dafs ihr alles wifst, was dazu gehört. Daher ift es möglich, den Irrthümern zu entgehen, wenn man gewiffe und deutliche Erkenntniffe aufsucht, ohne gleichwohl fich die Definition fo leicht anzumafsen.

§. 3. Die Gewifsheit der erften Grundwahrheiten in der Metaphyfik ift von keiner andern Art, als in jeder andern vernünftigen Erkenntnifs auffer der Metaphyfik.

„In unfern Tagen (1763), fagt Kant, hat die Philofophie des Herrn Crufius vermeinet, dem metaphyfifchen Erkenntniffe eine ganz andere Geftalt zu geben, dadurch, dafs er dem Satze des Widerfpruchs nicht das Vorrecht einräumte, der allgemeine und oberfte Grundfatz alles Erkenntniffes zu feyn, dafs er viele andere unmittelbar gewiffe und unerweisliche Grundfätze einführte, und behauptete, es würde ihre Richtigkeit aus der Natur ihres Verftandes begriffen, nach der Regel: was ich nicht anders als wahr denken kann, das ift wahr," f. Crufius. Kant will nun den Grad der möglichen Gewifsheit

der Metaphyſik dadurch zeigen, daſs er die wahre Beſchaffenheit der erſten Grundwahrheiten der Metaphyſik, ingleichen den wahren Gehalt der Methode des Cruſius unterſucht. „Was die oberſte Regel aller Gewiſsheit, die Cruſius aller Erkenntniſs, und alſo auch der metaphyſiſchen, vorzuſetzen gedenkt, anlangt, ſagt Kant, nehmlich: was ich nicht anders als wahr denken kann, das iſt wahr u. ſ. w., ſo iſt leicht einzuſehen, daſs dieſer Satz niemals ein Grund der Wahrheit von irgend einem Erkenntniſſe werden könne.“ Aber nun irret Kant noch mit den Dogmatikern ſeiner Zeit, indem er behauptet, daſs es in der Metaphyſik und Geometrie einerlei formale und materiale Gründe der Gewiſsheit gebe, und indem er ſich noch vorſtellt, daſs das Formale ihrer Urtheile (auch der Materie nach) nach den Sätzen der Einſtimmung und des Widerſpruchs geſchehe, und daſs die unerweislichen Sätze, die beiden Wiſſenſchaften an der Spitze ſtehen, ſolche ſind, die unmittelbar unter einem jener oberſten (bloſs logiſchen, aber weder geometriſchen noch metaphyſiſchen) Grundſätze gedacht werden, aber ſo, daſs ſie nicht anders gedacht werden können, ſ. Analytiſches Urtheil, 10. ff.

7. IV. Betrachtung. Von der Deutlichkeit und Gewiſsheit, deren die erſten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit und Moral fähig ſind.

In dieſer Betrachtung verfährt Kant wieder ganz dogmatiſch, und behauptet: in allen Stücken, wo nicht ein Analogon der Zufälligkeit anzutreffen ſei, könne die metaphyſiſche Erkenntniſs von Gott ſehr gewiſs ſeyn; allein das Urtheil über ſeine freien Handlungen, über die Vorſehung, über das Verfahren ſeiner Gerechtigkeit und Güte, da ſelbſt in den Begriffen, die wir von dieſen Beſtimmungen an uns haben, noch viel unentwickeltes iſt, könne in dieſer Wiſſenſchaft nur eine Gewiſsheit durch Annähe-

rung haben, oder eine, die moraliſch iſt. Nach dem, was zu Anfang dieſes Artikels (1 und 2) geſagt worden iſt, läſst ſich nun leicht beurtheilen, daſs Kant hier noch Wahrſcheinlichkeit (Wahrheit, durch unzureichende Gründe erkannt, bei welchen man ſich der Gewiſsheit immer mehr nähern kann) und moraliſche Gewiſsheit mit einander verwechſelte.

Die ganze Abhandlung des groſsen Denkers lehrt, beſonders auch in dem, was er noch über die erſten Gründe der Moral ſagt, daſs er ſchon im Jahr 1763 vieles von dem einſahe, was wir jetzt durch ihn für Wahrheit erkennen; aber daſs damals dieſe ſeine Erkenntniſs noch mit vielem Irrthum vermiſcht war, und wie viel Zeit, Anſtrengung und mühſame Unterſuchung dazu erfordert wurde, ehe er ſein kritiſches Syſtem erreichte und bis zu der Vollendung brachte, die wir jetzt an demſelben bewundern.

Kant Critik der reinen Vern. Methodenl. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 850. — 856. f.

Deſſen Unterſuchung über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und der Moral. 1763. 4.

Gewohnheit,

conſuetudo, habitude. Die durch öftere Aſſociation in der Erfahrung entſprungene ſubjective Nothwendigkeit (C. 127.). Aſſociation aber iſt das Naturgeſetz, daſs empiriſche Vorſtellungen, die einander oft folgten, einander entſtehen laſſen, ſo daſs wenn die eine erzeugt wird, die andere, die der erſtern oft folgte, dadurch auch entſtehet (A. 82). Das Schnupftabakſchnupfen iſt z. B. eine Gewohnheit, nehmlich eine ſubjective Nothwendigkeit für manchen Menſchen,

welche durch öfteres Schnupfen bei der Arbeit, dem Denken u. ſ. w. entſtanden iſt. So beruhet die Verbindung der Wörter mit ihren Bedeutungen auf Gewohnheit. Wenn aber Quinctilian ſagt, eine alte Sprache iſt eine alte Gewohnheit (alter Gebrauch) zu ſprechen *); ſo verſteht er unter Gewohnheit, was wir auch Gebrauch (*uſus, coutume*) nennen, nehmlich die Übereinſtimmung derer in gewiſſen Handlungen, welche in ſolchen Handlungen geübt ſind, und Kenntniſſe in denſelben haben. Aber *Macrobius* **) gebraucht das Wort Gewohnheit in der angegebenen Bedeutung, wenn er ſagt, die Gewohnheit iſt die andere Natur, welches nichts anders heiſst, als dieſe entſtandene ſubjective Nothwendigkeit iſt beinahe der objectiven gleich zu achten.

2. David Hume leitete die Begriffe von Urſache und Wirkung aus der Gewohnheit ab, oder meinte, es liege in uns, daſs wir uns genöthigt ſähen, etwas für Urſache und etwas für Wirkung zu erkennen. Weil wir nehmlich in der Erfahrung die eine Vorſtellung oft nach der andern hätten entſtehen ſehen, ſo bildeten wir uns nun ein, das habe ſeinen Grund im Gegenſtande (es ſei objectiv), da es doch bloſs ſeinen Grund in uns habe (ſubjectiv ſei) (C. 127. Pr. 8.) (Hume 4. Verſuch über den menſchl. Verſtand).

3. Die objective Nothwendigkeit findet freilich nur in Urtheilen *a priori* ſtatt, und da Hume die

---

*) *Inſtit. Orat. lib. I. cap. XII. quid eſt aliud vetus ſermo, quam vetus loquendi conſuetudo.*

**) *Saturnal. lib. VII. cap. IX. conſuetudo, quam ſecundam naturam pronunciavit uſus. — L'habitude change la nature, et devient elle-même une ſeconde nature.* Angewöhnt iſt wie angebohren.

Möglichkeit ſolcher Urtheile nicht begreifen konnte, ſo ſchob er dieſer objectiven Nothwendigkeit die ſubjective (Gewohnheit) unter. Daſs heiſst aber der Vernunft das Vermögen abſprechen, über den Gegenſtand zu urtheilen, und den Begriff der Urſache im Grunde als falſch und bloſsen Gedankenbetrug verwerfen (P. 24).

4. Wir könnten dann, wenn Hume recht hätte, nie aus gegebenen Beſtimmungen der Dinge ihrer Exiſtenz nach auf eine Folge ſchlieſsen, denn dazu würde der Begriff einer Urſache, der die Nothwendigkeit einer ſolchen Verknüpfung zwiſchen zwei Dingen als Urſache und Wirkung enthält, erfordert. Wir könnten dann nur aus der Regel der Einbildungskraft ähnliche Fälle, wie ſonſt, erwarten (P. 89. f).

5. Die Gewohnheit iſt entweder ſubjective theoretiſche Nothwendigkeit, und beſteht in der Erwartung ähnlicher Fälle, oder ſubjective praktiſche Nothwendigkeit, und beſteht in einem gewiſſen Grad des Willens, der durch den oft wiederhohlten Gebrauch unſers Vermögens erworben wird, ſ. Fertigkeit, 3.

Glaube,

fides, *foi*, ſ. Fürwahrhalten, 1. (S. III, 292). Wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach objectiv gültig ſeyn können, ſo kann der Glaube durch den Gebrauch der Vernunft ein Wiſſen werden. Der hiſtoriſche Glaube, d. i. der, deſſen Gründe Zeugniſſe ſind, z. B. an den Tod eines groſſen Mannes, den einige Briefe berichten, kann ein Wiſſen werden, wenn die Obrigkeit des Orts denſelben mit allen Umſtänden meldet (S. III, 292).

2. Der Glaube kann zufällig seyn, d. i. die subjectiven Gründe desselben können statt finden und auch nicht, z. B. wie beim historischen; dann ist er ein Act (*actus*), eine Handlung des Verstandes. Der Glaube kann aber auch nothwendig seyn, d. i. es ist unmöglich, dass die subjectiven Gründe desselben nicht statt finden sollten, z. B. das Bedürfniss, bei allen unsern Handlungen das Daseyn eines höchsten Wesens voraus zu setzen, kann nie aufhören; dann ist er eine Fertigkeit (*habitus*), und zwar eine freie (aus der Freiheit des Willens hervorgehende) Fertigkeit der Vernunft (U. 462. S. III, 293), s. Fürwahrhalten, 10.

3. Es giebt nehmlich Verbindlichkeiten, d. i. unser Wille ist von gewissen allgemeingültigen Gesetzen abhängig, es giebt aber auch Bedürfnisse, d. h. unsre Natur ist von gewissen Gesetzen abhängig, die zu Handlungen antreiben, welche entweder mit jenen Verbindlichkeiten zusammenstimmen, oder ihnen entgegen sind. Im ersten Fall geschieht die Handlung nicht aus Verbindlichkeit, sondern aus Bedürfniss; im zweiten Fall würde es der in der Idee der Vernunft ganz richtigen Verbindlichkeit, in der Anwendung auf uns selbst, an der Triebfeder fehlen, die der Triebfeder des Bedürfnisses entgegen wirken könnte, d. i. die Verbindlichkeit bliebe immer bloss Idee, und es wäre keine Handlung aus Verbindlichkeit möglich. Folglich setzt die Nothwendigkeit der Handlung aus Verbindlichkeit, da diese eine ganz richtige Idee der Vernunft ist, ein höchstes Wesen voraus; weil dann allein die Handlung aus einem in der Natur wirklich vorhandenen Bedürfnisse, nicht bloss in der Idee, sondern in der Natur, die doch übrigens nicht von unsern Ideen abhängt, untergeordnet wird. In der Idee nehmlich betrachte ich das Moralgesetz als das durch meine eigene Vernunft gegebene Gesetz, aber in der Anwendung desselben auf mich selbst, als Naturwesen, sehe ich mich genöthiget, es als das Ge-

ſetz für Naturweſen (durch freien Willen), folglich als das Geſetz für etwas, was nicht von mir abhängt, folglich als das Geſetz deſſen, von dem es abhängt, zu betrachten. Das iſt, in der Ausübung des Sittengeſetzes werde ich durch meine phyſiſche Natur genöthigt, es als das Geſetz des Herrn dieſer phyſiſchen Natur, d. i. eines höchſten Weſens, auszuüben. Ohne dieſe Vorausſetzung, die nicht in der Speculation liegt, ſondern ein Bedürfniſs der Vernunft eines ſittlich handelnden, aber bedürftigen Weſens iſt, wäre das Sittengeſetz eine leere Idee, ohne mögliche Wirkung (C. 617).

Die Gründe dieſes Fürwahrhaltens des Daſeyns Gottes ſind gar nicht objectiv gültig und können es nie werden, d. h. ſie beweiſen das Daſeyn Gottes nicht, und es kann auch niemals, der Beſchaffenheit des menſchlichen Verſtandes nach, der nur Wahrheiten, welche Erfahrungen betreffen, beweiſen kann, ein Beweis dafür möglich ſeyn. Folglich kann dieſer Glaube, deſſen Grund ein nothwendiges Bedürfniſs der Vernunft iſt, und der darum ein Vernunftglaube heiſsen kann, durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wiſſen werden. Aber dafür iſt er auch feſt und unveränderlich, und ich kann völlig gewiſs ſeyn, daſs, eben jener Beſchaffenheit unſers Verſtandes wegen, Niemand den Satz: es iſt ein Gott, jemals widerlegen werde. Hierdurch unterſcheidet ſich der Vernunftglaube vom hiſtoriſchen, bei dem es immer noch möglich iſt, daſs Beweiſe zum Gegentheil, aber auch Beweiſe aufgefunden werden, die ihn in ein Wiſſen verwandeln können (S. III, 292. ff), ſ. Vernunftglaube.

Wir haben hier die Bedeutung des Worts Glaube ſubjective genommen; objective verſtehet man unter Glaube auch das, was geglaubt wird, z. B. der chriſtliche Glaube, ſ. übrigens vom Glauben den Artikel: Fürwahrhalten, b. 9. ff.

4. Glaube an Geheimniſſe iſt der Wahn, das, wovon wir ſelbſt durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unſre Vernunftbegriffe, als zu unſerm moraliſchen Beſten nöthig, aufnehmen zu müſſen (R. 301), ſ. Geheimniſs.

5. Glaube an Gnadenmittel iſt der Wahn, durch den Gebrauch bloſſer Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimniſs iſt, nehmlich den Einfluſs Gottes auf unſere Sittlichkeit, hervorbringen zu können (R. 302), ſ. Gnadenmittel.

Glaube an Gott, ſ. 3. Gewiſſen, Vernunftglaube und Gott.

6. Glaube an Wunder iſt der Glaube, etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch ſelbſt, als nach objectiven Erfahrungsgeſetzen geſchehend, unmöglich annehmen können (R. 301). Der Begriff eines Wunders iſt nehmlich problematiſch. Ein Wunder iſt eine Begebenheit in der Welt, von deren Urſache uns die Wirkungsgeſetze ſchlechterdings unbekannt ſind und bleiben müſſen (R. 119). Wir können alſo nie durch Erfahrung erkennen, ob etwas ein Wunder ſei. Denn ſo lange mir die Urſache der Begebenheit unbekannt bleibt, kann ich nicht wiſſen, ob ſie nicht noch einmal werde entdeckt werden, ob ſie folglich ein Wunder ſei. Wird nun dieſe Urſache aber bekannt, ſo iſt die Begebenheit kein Wunder. Man kann ſich daher nie durch eine Begebenheit ſelbſt überzeugen, daſs ſie ein Wunder ſei, wohl aber iſt es möglich, daſs Jemand durch das Zeugniſs eines Andern ſubjectiv davon überzeugt ſei. Die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Wunder kann eben ſo wenig behauptet als beſtritten werden, aber die Vernunft kann weder einen Glauben noch gar ein Wiſſen auf Wunder bauen. Der Glaube an Wun-

der kann nur ein reflectirender ſeyn, d. i. eine Maxime der Beurtheilung, die Möglichkeit derſelben unentſchieden zu laſſen, ſie aber niemals weder unſern Vernunfterklärungen noch den Maaſsregeln unſrer Handlungen zum Grunde zu legen (R. 124). Er kann aber kein dogmatiſcher ſeyn, d. i. eine theoretiſche Behauptung, oder ein ſolcher, der ſich als ein Wiſſen ankündigt, die Möglichkeit der Wunder behauptet, und dieſen Gegenſtand, als hätten wir eine Kenntniſs von ihm, beſtimmen will. Der letztere iſt bei überſinnlichen Gegenſtänden, welches die Wunder in Rückſicht ihrer Urſache ſind, unaufrichtig und vermeſſen. Wir können die Wunder als etwas Unbegreifliches einräumen, aber ſie weder, um unſere Ueberzeugung von der Wahrheit einer Lehre darauf zu bauen, noch als Bewegungsgrund, dieſe Lehre zu befolgen, annehmen (R. 63. f), ſ. Wunder.

Bibliſcher Glaube, ſ. Kirchenglaube.

Chriſtlicher Glaube, ſ. Lehre, chriſtliche.

Doctrinaler Glaube, ſ. Fürwahrhalten, 11.

Dogmatiſcher Glaube, ſ. 6.

Freiangenommener, freier Glaube, ſ. 3 und Vernunftglaube.

Gebotener Glaube, ſ. Offenbarungsglaube.

Gehorchender Glaube, ſ. Offenbarungsglaube.

Glaube im Beten, ſ. Gebet, 10.

Glaube in praktiſcher Beziehung, ſ. Fürwahrhalten, 9.

Jüdiſcher Glaube, ſ. Judenthum.

Moraliſcher Glaube, ſ. Glaubensſache, 3; Gott, 48; und Moraltheologie.

Negativer Glaube, ſ. Vernunftglaube.

Nothwendiger Glaube, ſ. 2 und 3.

Pragmatiſcher Glaube, ſ. Fürwahrhalten, 10.

Probirſtein des Glaubens, ſ. Wetten.

Reflectirender Glaube, ſ. 6.

Seligmachender Glaube, ſ. Seligkeit.

Glaubensartikel,

articulus fidei, article de foi. Man nennt ſolche Glaubensſachen, zu deren Bekenntniſſe, innerm oder äuſserm, man verpflichtet werden kann, Glaubensartikel. Die natürliche Theologie enthält keine Glaubensartikel; denn, da Glaubensſachen, als ſolche, ſich nicht (gleich den Thatſachen) auf theoretiſche Beweiſe gründen können, ſo iſt das Fürwahrhalten derſelben frei, und auch nur als ein ſolches freies (nicht durch Beweiſe erzwungenes) Fürwahrhalten mit der Moralität des Subjects vereinbar (U. 458*).

Glaubensſache,

mere credibile, res fidei, objet de foi. Unter dieſem

Namen werden alle die Gegenſtände oder erkennbaren Dinge (U. 454) begriffen, die in Beziehung auf den pflichtmäſsigen Gebrauch der reinen praktiſchen Vernunft *a priori* gedacht werden müſſen, aber für den theoretiſchen Gebrauch derſelben überſchwenglich ſind (U. 457).

Dergleichen iſt z. B. das höchſte durch Freiheit zu bewirkende Gut in der Welt. Das höchſte Gut iſt die Vorſtellung von dem letzten Zweck aller unſerer Handlungen, und beſtehet aus zwei Stücken, Tugend und Glückſeligkeit. Wenn ich mir alle Pflichterfüllung aus Pflicht in ihrer ganzen Vollkommenheit, und ſo, wie ſie bei dem Menſchen mit Kampf und Selbſtüberwindung verknüpft iſt, denke, ſo iſt das die Vorſtellung von der Tugend. Sie iſt das oberſte von dem, was ſich der Menſch zum Zweck aller ſeiner Handlungen ſetzen ſoll, das oberſte Gut, denn alles übrige ſoll hinter der Pflicht zurück ſtehen. Allein der Menſch hat auch Naturtriebe, und aus ihnen entſpringen Bedürfniſſe, und der Wunſch, ſie zu befriedigen. Stellen wir uns nun die vollkommenſte Befriedigung unſrer Bedürfniſſe und daraus entſpringenden Wünſche vor, ſo haben wir die Vorſtellung von der Glückſeligkeit. Und dieſe iſt alſo das zweite aus der ſinnlichen Beſchaffenheit der Natur des Menſchen, aber unterſte von dem, was ſich der Menſch, nicht zum Zweck ſeiner Handlungen ſetzen ſoll, ſondern wirklich ſetzt. Die Vorſtellung nun von der miteinander vereinigten Tugend und Glückſeligkeit als Gegenſtand alles Strebens und Handelns des Menſchen iſt die Vorſtellung vom höchſten Gut. Dieſer Gegenſtand muſs in Beziehung auf den pflichtmäſsigen Gebrauch der reinen praktiſchen Vernunft *a priori* gedacht werden. Das heiſst, wenn ich meiner Vernunft, in ſo fern aus derſelben, unabhängig von aller Erfahrung, Geſetze des Handelns entſpringen,

gehorchen, und meine Pflichten erfüllen will, ſo kann und ſoll ich darum nicht meine Naturtriebe ausrotten und frei von allen Wünſchen werden; ſondern meine ſinnliche Natur fordert mich auf, und ich kann ihre Anforderungen nicht vertilgen, nach Glückſeligkeit zu trachten; aber meine Vernunft ſteckt mir Tugend zum Ziel, und ſagt mir, du biſt es nur dann werth, daſs du die Glückſeligkeit, nach der du trachteſt, und die zu erlangen nicht von dir allein abhängt, erreicheſt, wenn du die Tugend zu deinem Ziele machſt, und derſelben, wenn es die Pflicht fordert, deine liebſten Wünſche nachſetzeſt und aufopferſt. So müſſen wir alſo bei allem pflichtmäſsigen Gebrauch unſerer reinen praktiſchen Vernunft das höchſte Gut *a priori* denken. Es iſt uns durch reine praktiſche Vernunft geboten, nach dem höchſten Gut zu ſtreben. Wenn ich aber darnach ſtrebe, ſo kann ich nicht vorausſetzen, daſs dieſer Gegenſtand unmöglich iſt, ſondern ich ſetze eben mit dieſem Streben voraus, daſs er möglich iſt. Dieſes liegt in dem Begriff des Handelns ſelbſt. Wenn ich handle, ſo will ich durch die Richtung, welche ich nach gewiſſen Vorſtellungen meiner Thätigkeit gebe, eine Wirkung hervorbringen. Folglich ſtelle ich mir dieſe als durch meine Thätigkeit zu bewirken möglich vor. So iſt nun auch die Vorſtellung des höchſten Guts die Vorſtellung von einem Gegenſtande, der durch diejenigen meiner Handlungen, welche aus freiem Willen und nicht aus dem Naturmechanismus (wie z. B. das Herzklopfen) entſpringen, möglich iſt. Aber für den theoretiſchen Gebrauch der Vernunft iſt die Vorſtellung des höchſten Guts überſchwenglich (transſcendent). Denn der Gegenſtand dieſer Vorſtellung iſt in der Erfahrung nirgends zu finden, durch alle unſere Bemühungen erreichen wir doch in der Erfahrung das höchſte Gut nie; denn alle unſere Tugend bleibt immer mangelhaft, und es bleiben uns, geſetzt daſs wir auch noch ſo glücklich werden, immer noch unbefriedigte Wünſche übrig.

Alſo kann der Begriff vom höchſten Gut in keiner für uns möglichen Erfahrung ſeiner objectiven Realität nach bewieſen werden. So wie der praktiſche Vernunftgebrauch darin beſtehet, daſs wir nach den Geſetzen der Vernunft handeln, ſo beſtehet der theoretiſche Vernunftgebrauch darin, daſs wir nach den Geſetzen der Vernunft erkennen. Nun fehlt es uns aber gänzlich an dem Gegenſtande bei der Vorſtellung des höchſten Guts; dieſe Vorſtellung iſt bloſs eine Idee der Vernunft, d. i. die Vorſtellung von dem Unbedingten in Anſehung des Zwecks aller unſerer Handlungen, der keinen Zweck weiter hat, folglich von dem unbedingten Zweck der Handlungen oder dem Endzweck derſelben. Wir ſehen alſo, daſs das höchſte Gut, als Gegenſtand unſrer Vorſtellung von demſelben, nicht auf theoretiſche Beweiſe, daſs es ein ſolches gebe, gegründet werden kann; aber daſs es bei den Handlungen, die aus freiem Willen entſpringen, nothwendig vorausgeſetzt wird. Weil aber dieſe Handlungen frei ſind, und das Fürwahrhalten des höchſten Guts mit dieſen freien (moraliſchen) Handlungen verknüpft iſt, ſo iſt auch dieſes Fürwahrhalten frei; es wird uns nicht durch Beweiſe abgenöthigt. Es findet ſich daher auch nur bei moraliſch guten Subjecten wirklich, und wenn es moraliſch gute Subjecte giebt, welche ein ſolches Fürwahrhalten der Glaubensſachen von ſich leugnen (z. B. moraliſch gute Menſchen, welche leugnen, daſs ſie einen Gott glauben), ſo ſind ſie ſich dieſes ihres, in ihrer Moralität liegenden, Glaubens nur nicht bewuſst, weil ſie immer theoretiſche Beweisgründe für die Wirklichkeit des Gegenſtandes ſuchen, und ſich bewuſst ſind, daſs es ihnen an dieſen fehlt. Aber eben darum iſt auch ihr Fürwahrhalten dieſer Gegenſtände, das ſie durch ihre Moralität beweiſen, kein Wiſſen, ſondern ein Glaube, und der Gegenſtand ſelbſt nicht eine Thatſache, ſondern eine Glaubensſache (U. 457. f.).

2. Wir haben alſo an dieſem Beiſpiele, vom höchſten Gut, eine Glaubensſache kennen gelernt, die eine Wirkung iſt, welche uns durch das Moralgeſetz geboten wird, und eben darum möglich ſeyn muſs, ob wir wohl dieſe Möglichkeit nicht beweiſen können. Wollten wir dieſe Möglichkeit nicht annehmen, ſo würden wir zwar damit dem Moralgeſetze noch nicht den Gehorſam aufkündigen, denn wir könnten alsdann immer noch nach den Moralgeſetzen handeln, aber doch nur ſo, daſs wir bloſs gehorchten, ohne dabei einen Endzweck zu haben. Mit der Pflicht iſt aber zugleich geboten, ſich die Pflicht zum Zweck der Handlung zu machen. Nun kann ich mir aber den Zweck nicht anders denken als ſo, daſs er entweder keinen Zweck weiter hat, oder wieder das Mittel zu einem andern Zweck iſt; im erſtern Fall iſt er ein Endzweck, im andern Fall ſchlieſse ich eben ſo weiter, folglich iſt mit jeder Pflicht ein Zweck, und mit jedem Zweck ein Endzweck geboten. Ich ſoll alſo die Abſicht haben, dieſen Endzweck zu befördern, allein dieſer Endzweck iſt nicht in unſerer Gewalt, folglich iſt die Erreichung deſſelben nicht wie die Befolgung des Geſetzes Sache der Pflicht, ſondern des Glaubens. Wir können die Möglichkeit des höchſten Guts nicht unentſchieden (problematiſch) laſſen, weil wir das Handeln nicht aufſchieben können. Auſser dieſer in jeder Pflicht gebotenen, und folglich für den, der ein ſolches Gebot als verpflichtend für ſeinen Willen anerkennt, als möglich geglaubten Wirkung, giebt es noch zwei andere Glaubensſachen, die mit dieſer Wirkung die drei einzigen Gegenſtände ausmachen, welche in der angegebenen Bedeutung Glaubensſachen genannt werden können, nehmlich das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele. Dieſe beiden letzten Gegenſtände ſind keine gebotenen Wirkungen, allein ſie ſind die beiden Bedingungen der Möglichkeit jener gebotenen Wirkung, des höchſten Guts. Das

heiſst, wird das höchſte Gut von uns als möglich gedacht oder geglaubt, ſo glauben wir auch damit nothwendig an das Daſeyn Gottes und an der Seelen Unſterblichkeit (U. 458). Dieſes kann kürzlich ſo gezeigt werden.

3. Das Daſeyn Gottes. Das höchſte Gut ſoll von uns befördert werden, und wir glauben alſo an die Möglichkeit dieſer Beförderung, wenn wir moraliſch gut handeln, und dabei den Zweck haben, vollkommen ſittlich gut zu werden, und alle unſere übrigen Zwecke nicht aufzugeben (denn das können wir nicht), ſondern dieſem nachzuſetzen. Das höchſte Gut beſtehet nehmlich in einer ſolchen Verbindung der Tugend mit der Glückſeligkeit, daſs die letztere der erſtern untergeordnet werde, und daſs auch der Tugendhafte die letztere (den Inbegriff aller unſrer übrigen Zwecke) erlange, als derjenige, der derſelben würdig iſt. Die Erlangung der Glückſeligkeit hängt nun aber nicht, wie die Erlangung der Tugend, von unſerm freien Willen, ſondern von der Natur, ihrer Einrichtung und Beſchaffenheit ab. Folglich ſetzt der, welcher nach dem höchſten Gute ſtrebt (der Moraliſchgute) eine auſser ihm und auſser der Natur befindliche und wirklich vorhandene Urſache voraus, in der ein ſolcher Zuſammenhang zwiſchen der Natur und unſrer Moralität gegründet iſt, daſs mit der Erreichung der Tugend auch die Erreichung der Glückſeligkeit verbunden iſt. Nun beſtehet aber die Tugend nicht darin, daſs unſere Handlungen mit den Moralgeſetzen übereinſtimmen (in der Legalität), ſondern, daſs wir ſie um der Moralgeſetze willen, bloſs aus Gehorſam gegen ſie, thun, oder daſs das Moralgeſetz der Beſtimmungsgrund unſers Willens bei unſern Handlungen ſei. Folglich ſoll die Natur, dies fordert der Begriff des höchſten Guts, mit unſern Geſinnungen ſo zuſammenſtimmen, daſs die Glückſeligkeit dem Tugendhaften zu Theil werde. Soll daſs ſeyn, ſo muſs

die Urſache der Natur und ihrer Beſchaffenheit ſelbſt einen moraliſch guten Willen und eine demſelben angemeſſene Wirkſamkeit haben, und unſere Moralität wollen, d. h. es muſs ein Gott ſeyn. Wer alſo, und das iſt bei dem Moraliſchguten der Fall, an das höchſte Gut glaubt, der glaubt auch, er mag ſich deſſen bewuſst ſeyn oder nicht, es leugnen oder nicht, an das Daſeyn Gottes*), denn er ſtrebt, indem er tugendhaft handelt, nach dem höchſten Gut, das doch nicht möglich iſt, wenn kein Gott iſt, und er würde nicht nach dem höchſten Gute ſtreben, wenn er es nicht für möglich hielte. Seine moraliſche Güte beweiſet alſo ſeinen moraliſchen Glauben an Gott (P. 224. f. M. II, 341. C. 856).

4. Die Unſterblichkeit der Seele. Das höchſte Gut beſtehet mit darin, daſs die Tugend vollkommen erreicht werde. Die völlige, nicht nur Bekämpfung, ſondern auch Beſiegung aller der Tugend entgegen wirkenden ſinnlichen Triebfedern würde eine Geſinnung ſeyn, auf die alle ſinnliche Triebfedern, in ſo fern ſie dem Moralgeſetze entgegen wirken, ihren Einfluſs verloren hätten. Eine ſolche

---

*) Dieſes Daſeyn Gottes iſt aber kein Daſeyn in der Erfahrung, oder ein Daſeyn in der Erſcheinung, ſondern ein Daſeyn in der intelligibeln Welt (der Dinge an ſich). Dieſes Daſeyn können wir daher nicht erkennen, wie das Daſeyn eines Erfahrungsgegenſtandes; aber dafür iſt es auch ein Daſeyn, das nicht mit dem Weſen aufgehoben wird, das ſich dieſes Daſeyn vorſtellet. Denn der Gegenſtand iſt nicht, wie bei den ſinnlichen Dingen, bloſs in den Vorſtellungen vorhanden, ſondern ein Ding an ſich. Daher fällt mit dem Weſen, das dieſes Daſeyn Gottes glaubt, wohl der Glaube, aber nicht das Daſeyn Gottes ſelbſt weg, und es iſt, dem Vernunftglauben an Gott nach, ein Gott da, wenn auch keine Weſen da ſind, die an ihn glauben; dahingegen keine Sinnenwelt da iſt, wenn keine Weſen da ſind, die ſinnlich anſchauen, weil die Sinnenwelt nur in den Anſchauungen der ſinnlich erkennenden Weſen, als eine Reihe von Erſcheinungen, vorhanden iſt.

Gesinnung ist also der gleich, bei welcher gar keine sinnliche Triebfedern statt finden, und das Moralgesetz nicht mehr gebietet, sondern einzig gewollt wird. Eine solche Gesinnung heisst die Heiligkeit des Willens, und sie ist für das sinnliche Wesen in keinem Zeitpunct seines Daseyns erreichbar, denn sie ist eine Idee, deren Gegenstand in keiner Erfahrung zu finden ist. Nun wird sie aber doch in dem Begriff des höchsten Guts als ein Bestandstück desselben gefordert, oder nothwendig als möglich vorausgesetzt. Da sie nun aber in keinem Zeitpunct des Daseyns sinnlicher Wesen möglich ist, so ist sie nur dann möglich, wenn das Daseyn eines solchen vernünftigen Wesens der Sinnenwelt ohne Ende fortdauert, und sich dieses Wesen in jedem folgenden Zeitpunct seines Daseyns der Heiligkeit immer mehr nähert. Nehme ich nehmlich von diesem ins Unendliche fortgehenden Fortschritte zur Heiligkeit in Gedanken die Zeit weg, oder fasse ich die ganze unendliche Reihe in Eine Vorstellung zusammen, so bekomme ich die Vorstellung von der völlig erreichten Heiligkeit. Die Vorstellung aber von einem solchen ins Unendliche fortgehenden Fortschritt enthält nothwendig die Vorstellung eines ins Unendliche fortdauernden Daseyns des vernünftigen aber sinnlichen Wesens und einer eben so fortdauernden Zurechnungsfähigkeit oder Persönlichkeit desselben. Dieses nennt man aber die Unsterblichkeit der Seele. Folglich glaubt der Tugendhafte, wegen seines Glaubens an das höchste Gut, auch an die Unsterblichkeit der Seele (P. 219. f. M. II, 336. 337).

5. Diese drei Gegenstände, das höchste Gut, das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele sind die drei einzigen, welche Glaubenssachen genannt werden können. Sie heissen nehmlich so, weil das Fürwahrhalten derselben für den Tugendhaften zureichend ist, aber da es auf die subjective Beschaffenheit desselben, seine Tugend, sich gründet, doch nicht für Jedermann gültig seyn kann.

Soll nehmlich ein Fürwahrhalten objectiv zureichend, und alſo kein Glaube, ſondern ein Wiſſen ſeyn, ſo muſs ſich ein Beweis für den Gegenſtand des Fürwahrhaltens führen laſſen, welches bei obigen drei Gegenſtänden nicht möglich iſt. Nun müſſen wir freilich auch das, was wir durch das Zeugniſs Anderer lernen, glauben; denn die Zeugen beſtätigen durch ihr Zeugniſs eine Erfahrung, die wir nicht ſelbſt gemacht haben. Ein ſolches Fürwahrhalten auf das Zeugniſs eines Andern iſt ſubjectiv zureichend, wenn ich hinreichende Gründe habe, das Zeugniſs für gültig zu halten; es iſt aber ſtets objectiv unzureichend, weil die Wahrheit des Gegenſtandes eines ſolchen Zeugniſſes nicht auf Gründen beruhet, die in dem Gegenſtande ſelbſt liegen, nehmlich auf eigener Erfahrung deſſelben, oder auf Vernunftgründen, ſondern auf der Ausſage eines Andern. Bei jeder ſolchen Ausſage hängt das Fürwahrhalten ſtets von dem ſubjectiven Vertrauen zu dem ausſagenden Subject ab, welches ſich freilich auch auf Gründe ſtützt, die aber doch nie eine Ausſage in einen Beweis oder in eigene Erfahrung verwandeln können. Ein ſolches Fürwahrhalten nun auf das Zeugniſs eines Andern heiſst der hiſtoriſche Glaube. Die Gegenſtände eines ſolchen hiſtoriſchen Glaubens aber ſind darum doch keine Glaubensſachen, ſondern Thatſachen. Denn wenn auch ein Zeuge dem andern nachſpricht, von dem er das gehört hat, was er ausſagt, ſo muſs doch einer von dieſer Reihe Zeugen, nehmlich der erſte, den Gegenſtand ſelbſt aus der Erfahrung gekannt haben. Für dieſen war alſo der Gegenſtand eine Thatſache, und ſein Fürwahrhalten deſſelben eine Erkenntniſs aus der Erfahrung. Gegenſtände aber für ſolche Begriffe, von denen irgend Jemand, wie z. B. in dieſem Fall, durch die Erfahrung beweiſen kann, daſs ſie einen Gegenſtand haben, heiſsen nicht Glaubensſachen (weil ſie etwa dieſer oder jener nicht erfahren kann, ſondern glauben muſs), ſondern Thatſachen.

6. Es muſs auch möglich ſeyn, durch den Weg des hiſtoriſchen Glaubens zum Wiſſen zu gelangen. Die Gegenſtände der Geſchichte und der Geographie ſind wenigſtens von der Beſchaffenheit, daſs für uns, unter gewiſſen Bedingungen, eine Erfahrungserkenntniſs derſelben möglich iſt. Und wenn wir auch z. B. bei den Gegenſtänden der vergangenen Zeit im Grunde bloſs auf das Zeugniſs Anderer glauben, ſo iſt es doch möglich, durch dieſen Glauben auf objectivgültige Gründe, und folglich auf ein Wiſſen geleitet zu werden. Wer die Ruinen des alten Roms in dem jetzigen Rom ſiehet, der verwandelt ſeinen Glauben an vieles von dem, was ihn die Geſchichte lehrt, in ein Wiſſen. Aber dieſes Wiſſen wäre ohne die Geſchichte, folglich ohne hiſtoriſchen Glauben, nicht möglich geweſen. Wir ſehen hieraus, daſs die Gegenſtände des hiſtoriſchen Glaubens, da einmal ein Wiſſen von ihnen möglich war, oder auch noch möglich iſt, nicht Glaubensſachen, ſondern Thatſachen ſind.

7. Jene drei Gegenſtände der reinen Vernunft können alſo allein Glaubensſachen ſeyn. Das ſind ſie aber nicht als Gegenſtände der Vernunft, in ſo ferne dieſe ſich mit der Erkenntniſs beſchäftigt. Denn in Rückſicht auf eine mögliche Erkenntniſs von jenen Gegenſtänden können wir nicht einmal ſagen, daſs ſie Etwas ſind, oder wirkliche Sachen, d. i. reelle Gegenſtände und nicht bloſse leere Begriffe ohne alle Gegenſtände, oder bloſse Gedankendinge, die auſser unſern Gedanken weder als Erſcheinungen, noch als Dinge an ſich exiſtiren. Es ſind nehmlich, wie ſchon geſagt, Ideen, d. i. Begriffe, von denen man nie theoretiſch zeigen kann, daſs ſolche Gegenſtände, als man ſich unter dieſen Begriffen denkt, wirklich oder nicht wirklich vorhanden ſind.

8. Der von uns zu bewirkende höchſte Endzweck, das höchſte Gut, wodurch wir allein würdig

werden können, ſelbſt Endzweck einer Schöpfung zu ſeyn, iſt hingegen eine Idee, die Jedermann für den höchſten (nicht bloſs comparativen) Endzweck ſeines Handelns anerkennen muſs. Dadurch wird nun auch der Gegenſtand für den Handelnden eine Sache, d. i. ein Gegenſtand ſeines Trachtens, ein wirkliches Etwas, und hört auf, eine leere Vorſtellung zu ſeyn. Da wir aber dennoch den Gegenſtand dieſer Idee nicht erkennen können, ja nicht einmal zeigen, oder aus Gründen beweiſen können, daſs es einen ſolchen Gegenſtand giebt, ſo bleibt der Gegenſtand immer eine Glaubensſache der reinen Vernunft. Zugleich ſind aber auch Gott und Unſterblichkeit, als die Ideen von Gegenſtänden, ohne welche wir Menſchen uns das höchſte Gut, das wir doch durch unſern freien Willen bewirken ſollen, nicht als möglich denken können, ſolche Glaubensſachen. Das Fürwahrhalten aber in dieſen Glaubensſachen iſt ein ſolches, das bloſs zur Vollbringung unſrer Pflicht dienen kann, d. i. ein moraliſcher Glaube. Dieſer beweiſet alſo nicht etwa, daſs es ſolche Gegenſtände giebt, ſondern iſt gar kein Beweis, z. B. für das Daſeyn Gottes, ſondern für die Wirklichkeit eines feſten Glaubens an Gott in dem ſittlich guten Menſchen, und dafür, daſs die ſpeculative Vernunft ſich wirklich genöthigt ſieht, das Daſeyn Gottes, ob ſie es wohl nicht apodiktiſch beweiſen kann, anzunehmen *). Aber dieſer Glaube iſt die unumgängliche Bedingung, ohne welche die Befolgung unſrer Pflichten, als Zweck, gar nicht denkbar iſt. Wir lernen alſo durch dieſen Glauben nicht etwa das Feld

*) Der Sittlichgute hält alſo Gott u. ſ. w. nicht etwa für eine bloſse Idee, ſondern glaubt feſt, daſs ſeine Idee von Gott u. ſ. w. einen wirklichen Gegenſtand habe, der als Ding an ſich auſser ſeinem, des Glaubenden, Erkenntniſsvermögen vorhanden iſt, und den ſich die Vernunft nicht anders, denn als höchſte Vollkommenheit in Subſtanz denkén, obwohl als ſolche nicht begreifen kann (P. 70. und 246).

des Überſinnlichen kennen, noch weniger bekommt dadurch unſere Pflichterfüllung mehr Leben, daſs ich etwa einſehe, mein Vortheil erfordert es, ſo zu handeln, als es die oberſte Welturſache will. Denn dieſer Grund würde ſogleich die ächte Pflichtgeſinnung und damit den Glaubensgrund ſelbſt unmöglich machen. Wer nehmlich ſich durch den Gedanken, daſs Gott die Pflichterfüllung vergelten werde, zur Pflichterfüllung ermuntern wollte, der würde offenbar die Pflicht als das Mittel und nicht als die Bedingung der Glückſeligkeit betrachten, d. i. er würde die Ordnung unter den beiden Stücken des höchſten Guts umkehren, und die Glückſeligkeit als das oberſte, die Tugend aber als das unterſte, dem oberſten dienſtbare Gut betrachten. Da nun dies nicht der ächte Vernunftbegriff vom höchſten Gut iſt, daſſelbe alſo in dieſem Sinne nicht geboten wird, vielmehr ein ſolches Streben nach Glückſeligkeit eigentlich gar keine Tugend iſt; ſo fetzt ein ſolches Trachten nach Glückſeligkeit auch nicht nothwendig den Glauben an Gott voraus. Vielmehr zerſtöret dieſe Umkehrung der Rangordnung unter den beiden Stücken des höchſten Guts allen Glauben an Gott. Denn wer die Tugend als das Mittel zur Glückſeligkeit betrachtet, der ſieht die Glückſeligkeit als die unausbleibliche natürliche Folge der Tugend an, und er bedarf, wenn er nur tugendhaft iſt, dann keines Gottes, weil die Wirkung aus der Urſache erfolgen muſs. Ob übrigens die Wirkung bloſs in der Natur der Urſache, der Tugend, oder in dem Willen einer oberſten Welturſache gegründet iſt, kann ihm gleichgültig ſeyn, wenn nur die Wirkung erfolgen muſs. Wir ſehen, bei dieſer Vorſtellung, daſs die Tugend das Mittel zur Glückſeligkeit ſei, fällt die oberſte Urſache der Natur mit der Natur ſelbſt zuſammen, d. h. ein ſolcher Glaube an Gott widerſpricht ſich ſelbſt und iſt ein Scheinglaube. Der moraliſche Glaube an Gott hingegen (in 3.) iſt mit der Befolgung der Pflicht aus Pflicht unzertrennlich verbunden, nicht um uns

die Erlangung der Glückſeligkeit zu ſichern, ſondern weil es uns nur mit ihm möglich iſt, die Tugend als die Bedingung der Glückſeligkeit zu betrachten, und der Gegenſtand, welcher in dieſer Verbindung beider Stücke beſteht, der oberſte Endzweck aller unſerer Handlungen ſeyn ſoll. Fällt aber alle Verbindung zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit weg, ſo hört auch aller Zuſammenhang zwiſchen unſern Handlungen, als Wirkungen in der Natur, und unſern Geſinnungen, als etwas, wornach wir uns beurtheilen, auf. Dann iſt die Pflicht ein leeres Gedankending in uns, das in keiner Verbindung mit der Erfahrung auſser uns ſteht, folglich ein bloſses Hirngeſpinſt, welches aber ſich ſelbſt widerſpricht, indem Pflicht die Nothwendigkeit der Handlung aus Achtung fürs Geſetz iſt, dieſe Achtung aber eine Thatſache in uns iſt und folglich kein Hirngeſpinſt ſeyn kann (U. 459).

9. Wenn das oberſte Princip aller Sittengeſetze (ſ. Expoſition 24.) ein Poſtulat iſt, d. i. ein *a priori* gegebener, keines Beweiſes fähiger, praktiſcher Imperativ (Sittengebot); ſo wird die Möglichkeit des höchſten Gegenſtandes der Sittengeſetze, des höchſten Guts, mithin auch die Bedingung, unter der wir dieſe Möglichkeit denken können, das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit, dadurch zugleich mit poſtulirt. Das heiſst, mit dem oberſten Grundſatze des Sittengeſetzes wird zugleich geboten, nicht das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit theoretiſch zu glauben, denn Glaube kann nicht geboten werden, ſondern nach einer Handlungsregel zu handeln, welche das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit vorausſetzt. Das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit ſind Poſtulate der praktiſchen Vernunft heiſst alſo, das Sittengeſetz kann man, dem dadurch gebotenen Endzwecke nach, nicht anerkennen und befolgen, ohne die Maxime bei ſeinen Handlungen zu haben, ſo zu handeln, als ſei ein Gott und eine Unſterblichkeit. Nach dieſer Maxime oder Regel zu handeln, wird

alſo mit jenem oberſten Grundſatze zugleich mit geboten. Dadurch bekomme ich alſo keine theoretiſche Erkenntniſs, weder ein Wiſſen, noch ein Meinen von dem Daſeyn und der Beſchaffenheit Gottes und der Unſterblichkeit, ſondern ich werde bloſs durch den Endzweck, den mir das Moralgeſetz zu meiner Endabſicht macht, genöthigt, das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit in meine Maximen, oder Regeln, nach denen ich handeln ſoll, aufzunehmen (U. 459. f. M. II, 984).

10. Wollten wir das Daſeyn Gottes und einen beſtimmten Begriff von ihm auf die Zwecke gründen, die wir in der Natur in ſo reichem Maaſse finden, dann wäre das Daſeyn dieſes Weſens nicht Glaubensſache, ſondern eine Sache der Meinung. Denn alsdann nähmen wir das Daſeyn Gottes nicht darum an, weil wir es zur Möglichkeit der Erreichung des Endzwecks der Pflicht nothwendig vorausſetzen müſsten, ſondern um die Natur dadurch zu erklären, folglich würde es dann bloſs die unſerer Vernunft angemeſſenſte Meinung und Hypotheſe ſeyn. Allein dieſe Zwecke in der Natur führen auf keinen beſtimmten Begriff von Gott, weder von beſtimmter Macht, noch von beſtimmter Anſicht u. ſ. w. Dieſer beſtimmte Begriff von Gott wird hingegen in dem Begriff von einem moraliſchen Welturheber angetroffen, an den uns das Sittengeſetz glauben lehrt. Denn dieſer hat, wie in dem Begriff einer ſolchen, zum höchſten Gut nothwendigen, Welturſache liegt, das höchſte Gut zum oberſten Endzweck, in welchem wir mit inbegriffen ſind, wenn wir dieſen ſeinen oberſten Endzweck, dem Moralgeſetze gehorchend, zu dem unſrigen machen (U. 460).

11. Folglich bekommt der Begriff von Gott nur dadurch den Vorzug, in unſerm Fürwahrhalten als Glaubensſache zu gelten, weil wir ohne dieſen Gegenſtand den Gegenſtand unſerer Pflicht nicht er-

reichbar finden, und alſo nicht aus Pflicht darnach ſtreben könnten. Der Begriff von Gott unterſcheidet ſich hierin weſentlich vom Begriff der Freiheit des Willens. Die Pflicht ſelbſt iſt praktiſch nothwendig, d. i. es iſt der Vernunft unmöglich, die Achtung fürs Moralgeſetz für nichtig zu erklären. Aus Pflicht handeln heiſst aber unabhängig von phyſiſcher Nothwendigkeit handeln. So wie alſo die Pflicht eine Thatſache unſerer Vernunft iſt, ſo iſt es auch die Freiheit, die kein leerer Begriff ſeyn kann, weil es ſonſt auch das Sittengeſetz ſeyn müſste. Folglich iſt die Freiheit ſo gewiſs ein reeller Gegenſtand, als das Sittengeſetz, d. h. eine Thatſache *). So weit können wir es aber mit dem Glauben an das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit nicht bringen. Denn das höchſte Gut, zu deſſen Möglichkeit das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit nothwendig vorausgeſetzt werden, iſt ſelbſt keine Thatſache. Obwohl nehmlich die Nothwendigkeit der Pflicht für die praktiſche Vernunft klar iſt, ſo iſt es doch nicht

*) Kant ſcheint ſich hier zu widerſprechen, indem er die Freiheit (P. 238.) ein Poſtulat, und doch auch eine Thatſache nennt. Allein er will ſagen, die Freiheit läſst ſich als Thatſache in wirklichen Handlungen aus Pflicht, mithin in der Erfahrung darthun. Denn, daſs ich aus Pflicht meiner Neigung entgegen handeln kann, iſt eine Thatſache. Der Gegenſtand der Idee der Freiheit iſt alſo etwas Wirkliches, aber doch nicht etwas in der Erfahrung, ſondern durch die Erfahrung beweiſet ſich die Vernunft nur, daſs die Idee einen Gegenſtand hat, der aber übrigens intelligibel iſt. Die Realität der Idee der Freiheit iſt alſo Thatſache, der Gegenſtand ſelbſt oder das Daſeyn einer freihandelnden Urſache aber iſt intelligibel und in ſo fern die Freiheit eine Thatſache der Vernunft, die ihr Daſeyn durch das Moralgeſetz beweiſet, und doch ein Poſtulat, d. i. eine Vorſtellung, deren Gegenſtand nur durch die moraliſchen Maximen der Handlungen vorausgeſetzt, nie ſelbſt erfahren wird. Man kann auch ſagen: für die praktiſche Vernunft iſt die Freiheit Thatſache; für die Erfahrungserkenntniſs in der Sinnenwelt, oder die moraliſchen Handlungen als Phänome, iſt ſie ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft.

die Erreichung des Endzwecks, den uns unſere Pflicht bei unſern Handlungen ſetzt. Die Pflicht gebietet uns nehmlich, wir mögen uns einen Zweck unſrer Handlung als erreichbar denken oder nicht. Und es iſt in meiner Gewalt, die Pflicht aus Pflicht zu erfüllen. Ich brauche mich gar nicht darum zu bekümmern, welche Zwecke dadurch erreicht werden, denn nur die Beſchaffenheit meiner Handlung, nicht der Erfolg derſelben, kann mir zugerechnet werden. Allein durch das Geſetz der Pflicht iſt mir doch die Abſicht deſſelben zu befördern auferlegt, nun kann dieſe keine andere ſeyn, als Tugend und die Unterordnung der Wünſche vernünftiger Sinnenweſen unter die Pflicht, alſo eine ſolche Verbindung des Endzwecks ihrer ſinnlichen Natur, der Glückſeligkeit, mit der Tugend, daſs die Beförderung der Glückſeligkeit des Tugendhaften vorzüglich möglich ſei. Die Ausführbarkeit dieſer Abſicht, weder von unſerer Seite noch von Seiten der Natur, ſieht nun die Vernunft nicht ein. Da nun aber die Ausführung doch die Abſicht des Sittengeſetzes iſt, die uns mit demſelben aufgelegt iſt, ſo müſſen wir das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit zum Behuf des moraliſchen Handelns für reale Gegenſtände anerkennen, oder ſo handeln, als wüſsten wir gewiſs, es ſei ein Gott und eine Unſterblichkeit. Es iſt alſo moraliſch nothwendig, das höchſte Gut, Gott und Unſterblichkeit für reale Gegenſtände anzunehmen, aber es iſt nicht objectiv nothwendig oder Pflicht, ſondern ſubjectiv nothwendig oder moraliſches Bedürfniſs (P. 226. M. II, 985. U. 461.).

12. Das Bedürfniſs, ein höchſtes, auch durch unſere Mitwirkung mögliches, Gut in der Welt, als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, iſt aber nicht ein Bedürfniſs aus Mangel an moraliſchen Triebfedern. Es iſt ein Bedürfniſs aus Mangel an äuſsern Verhältniſſen, in denen allein, den moraliſchen Triebfedern gemäſs, ein Gegenſtand, als Zweck an ſich ſelbſt (oder morali-

ſcher Endzweck), hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein Wille ſeyn; obgleich man, wenn es bloſs auf geſetzliche Nöthigung zu Handlungen ankömmt, von ihm (dem Zweck der moraliſchen Handlung) abſtrahiren muſs, und das Geſetz allein den Beſtimmungsgrund (den Zweck) des Willens ausmacht. Aber nicht jeder Zweck iſt moraliſch (z. B. nicht der der eigenen Glückſeligkeit). Der moraliſche Zweck muſs uneigennützig ſeyn; und das Bedürfniſs eines durch reinen Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter Einem Princip befaſſenden Endzwecks (eine Welt, als das höchſte auch durch unſere Mitwirkung mögliche Gut), iſt ein Bedürfniſs des uneigennützigen Willens, in ſo ferne er ſich noch über die Beobachtung der formalen Geſetze zur Hervorbringung eines Gegenſtandes (nehmlich des höchſten Guts) erweitert (S. III, 428*).

13. Es iſt dieſes eine Willensbeſtimmung von beſonderer Art, nehmlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, bei der folgendes zum Grunde gelegt wird. Wenn wir zu Dingen in der Welt in moraliſchen Verhältniſſen ſtehen, ſo müſſen wir ſtets dem moraliſchen Geſetze gehorchen. Dazu kömmt nun noch die Pflicht, nach allem Vermögen zu bewirken, daſs ein ſolches Verhältniſs (eine Welt, den ſittlichen höchſten Zwecken angemeſſen) exiſtire. Der Menſch denkt ſich ſelbſt hierbei nach der Analogie mit der Gottheit, ſo wie dieſe in Rückſicht auf ſich ſelbſt (ſubjectiv) keines äuſsern Dinges bedürftig iſt, ſo bedürfen wir auch keines Zwecks in Rückſicht auf unſere Moralität. So wie aber gleichwohl die Gottheit nicht ſo gedacht werden kann, daſs ſie ſich in ſich ſelbſt verſchlöſſe, ſondern ſo, daſs ſie ſelbſt durch das Bewuſstſeyn ihrer Allgenugſamkeit beſtimmt iſt, das höchſte Gut auſser ſich hervorzubringen, welche Nothwendigkeit am höchſten Weſen von uns nicht anders als Bedürfniſs vorgeſtellt werden kann; ſo iſt es

bei dem Menſchen Pflicht, wenn er ſich ſeine Wirkung auf Gegenſtände auſser ſich als Zweck vorſtellt, dieſe Wirkung unter der Idee der Beförderung des höchſten Guts zu denken und hervorzubringen. Beim Menſchen iſt daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchſten, durch ſeine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht ſeine eigene dabei beabſichtigte Glückſeligkeit, ſondern nur dieſe Idee als Zweck an ſich ſelbſt, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn ſie enthält nicht Ausſicht in Glückſeligkeit ſchlechthin, ſondern nur in eine Proportion zwiſchen ihr und der Würdigkeit des Subjects, welches es auch ſey. Eine ſolche Willensbeſtimmung aber, die ſich ſelbſt und ihre Abſicht auf eine ſolche Idee (auf die Bedingung, zu einem ſolchen Ganzen, der beſten Welt, zu gehören) einſchränkt, iſt nicht eigennützig (S. III, 429. f.).

Kant Critik der Urtheilsk. II. Th. §. 91. 3. S. 457. ff.

Deſſen Critik der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 856.

Deſſen Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 70. — II. B. II. Hauptſt. IV. S. 219. f. — V. S. 224. ff. — VI. S. 238. — VII. S. 248.

Deſſen Abhandl. über den Gemeinſpruch: Das mag in der Theorie richtig ſeyn, taugt aber nicht für die Praxis. Berlin. Monatsſchrift. Septemb. 1793. S. 211 *).

Gleichheit.

Die Einerleiheit einer Gröſse mit einer andern. So ſind die Stunden von 4 bis 6 Uhr denen von 7 bis 9 Uhr der Zeitlänge nach gleich; die Einerleiheit der Gröſse dieſer Zeit heiſst daher ihre Gleichheit. Die völlige Gleichheit und Aehnlichkeit,

ſo fern ſie nur in der Anſchauung erkannt werden kann, iſt die Congruenz (N. 25). Auf dieſer Congruenz beruhet alle geometriſche Conſtruction der völligen Identität, ſ. Identität und Bewegung, S. 615.

Gleichartigkeit,

Homogeneität, *homogeneitas*, *homogénéité*. Diejenige Beſchaffenheit der Dinge, daſs ſie zu Einem Geſchlecht gehören.

1. In dem Mannichfaltigen gegebener Erfahrungen (der Natur) wird Gleichartigkeit vorausgeſetzt. Unter Natur ſind hier Gegenſtände, die uns durch die Sinne gegeben werden, zu verſtehen. Der Verſtand hat nun das logiſche Princip, oder den Grundſatz des Denkens überhaupt, alles nach Geſchlechtern und Arten zu ordnen. Man nennt nehmlich einen Begriff, der einen andern unter ſich begreift, in Beziehung auf dieſen einen höhern Begriff. So begreift der des Thieres den Begriff eines Vogels unter ſich, weil der Vogel ein Thier iſt, und wenn ich von Thieren rede, ich dadurch auch Vögel mit verſtehe. Der unter dem höhern Begriff mit enthaltene heiſst, in Beziehung auf dieſen, der niedere; ſo iſt alſo hier Thier der höhere und Vogel der niedere Begriff. Ein höherer Begriff heiſst Geſchlecht, ein niederer Art. Der Begriff Thier iſt der von einem Geſchlecht, zu dem die Vögel als eine Art dieſes Geſchlechts gehören. Man gebraucht auch das Wort Gattung ſtatt Geſchlecht, und nennt dies Geſetz das logiſche Geſetz der Gattungen. Durch dieſes Geſetz bringt der Verſtand die Erſcheinungen unter allgemeine Begriffe, und bildet z. B. aus der Vergleichung deſſen, was mehrere ſolche Gegenſtände, die wir Vögel nennen, mit einander gemein haben, den allgemeinen Begriff eines Vogels, ſ. Begriff, 4. Ge-

ſetzt nun, die Erſcheinungen, die ſich uns darbieten, wären gänzlich von einander verſchieden, es wäre zwiſchen ihnen gar keine Aehnlichkeit (ſ. Aehnlichkeit und Affinität); ſo könnte das logiſche Geſetz der Gattungen nichts helfen, es könnte gar nicht angewendet werden, weil die Dinge nichts mit einander gemein hätten, und folglich auch nicht unter gemeinſchaftliche Begriffe gebracht werden könnten. Es würde dann alſo kein Begriff von Geſchlecht, Gattung und Art von den wirklichen Dingen ſtatt finden, kurz, gar kein allgemeiner Begriff. Dann würde aber überhaupt kein Verſtand möglich ſeyn, denn der Verſtand iſt das Vermögen der Begriffe, nun iſt aber jeder Begriff allgemein in Anſehung der Vorſtellungen, die unter ihm enthalten ſind, und es giebt keine einzelnen Begriffe, durch die nur Ein Gegenſtand gedacht würde. Denn ſtände nur Eine Anſchauung unter dieſem Begriff, ſo müſste der Begriff alle die Merkmale enthalten, die in der Anſchauung wären, welches unmöglich iſt, indem in der Anſchauung unendlich viele Merkmale, in dem Begriff aber nur eine gewiſſe Anzahl enthalten ſind. Folglich wird durch das logiſche Geſetz der Gattungen voraus geſetzt, daſs die Naturdinge nicht nur der Form nach (wie aus der transſcendentalen Aeſthetik folgt, weil alle Dinge der Natur in Raum und Zeit ſeyn müſſen), ſondern auch dem Inhalt nach, dem durch die Sinne gegebenen Mannichfaltigen nach, gleichartig ſeyn müſſen, wenn ſie ſollen können gedacht, d. i. durch Merkmale und die Vereinigung derſelben in Begriffen vorgeſtellt werden (C. 681).

2. Das logiſche Geſetz der Gattung ſetzt alſo ein transſcendentales Geſetz voraus. Das heiſst, da der Verſtand nur dann möglich iſt, wenn auch die Gegenſtände der Natur gleichartig ſind, ſo folgt, daſs in unſerm Erkenntniſsvermögen ſelbſt der Grund zu einer ſolchen

Gleichartigkeit der Naturdinge liegen muſs. Dies iſt auch ſehr wohl möglich, weil die Gegenſtände der Natur nicht Dinge an ſich, ſondern Vorſtellungen ſind, die unſerer Sinnlichkeit irgend wodurch gegeben werden. Solche Vorſtellungen müſſen aber nothwendig die Form annehmen, die das Vermögen ihnen giebt, durch welches ſie möglich werden. Die Gleichartigkeit der Dinge iſt alſo eine transſcendentale Beſchaffenheit der Dinge, d. h. es kann uns nie ein ſinnlicher Gegenſtand in der Erfahrung vorkommen, der nicht mit einem andern gleichartig wäre, weil er ſonſt dem Inhalte oder der Materie nach nicht denkbar wäre. Denn der Form nach müſſen die Gegenſtände ſchon vermöge der Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und der Kategorien Gleichartigkeit haben. Sonſt könnte ja auch nicht einmal der Gedanke von ihnen möglich ſeyn, das iſt ein Gegenſtand. Denn der Begriff Gegenſtand iſt der Begriff von der höchſten Gattung, der Form nach, unter der alles, der Form nach, ſteht (C. 682.).

3. Folglich wird in dem Mannichfaltigen einer möglichen Erfahrung nothwendig Gleichartigkeit vorausgeſetzt. Denn von dem, was nicht mit einem andern gleichartig wäre, gäbe es auch keinen empiriſchen Begriff. Nun heiſst aber die nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen zu empiriſchen Begriffen Erfahrung. Folglich wäre ohne Gleichartigkeit auch keine Erfahrung möglich. Wir können alſo *a priori* behaupten, alle Gegenſtände der Natur müſſen mit andern Gleichartigkeit haben; aber wir können *a priori* nie den Grad beſtimmen, in welchem ſie gleichartig ſind. Dies letztere iſt ganz allein Sache der Erfahrung. Darum muſste Linné viele Unterſuchungen über die empiriſche Beſchaffenheit der Geſchlechtstheile der Pflanzen anſtellen, um ſie nach Geſchlechtern und Arten zu ordnen, und jeder Pflan-

ze ihre Classe anzuweisen, s. übrigens Affinität (C. 682. M. I, 803).

4. Die Vernunft zeigt aber hier ein doppeltes einander widerstreitendes Interesse. Dem logischen Gesetze der Gattungen, welches bei seiner Unterordnung der Gegenstände unter Begriffe, und der Arten unter Gattungen, durchaus vorausſetzt, dass die Gegenstände und Begriffe etwas mit einander gemein haben (Identität postulirt), steht nehmlich ein anderes logisches Gesetz gerade entgegen. Dies ist das Gesetz der Arten, oder das Bemühen des Verstandes, etwas zu finden, wodurch sich die Gegenstände, wenn sie auch zu Einer Gattung gehören, doch von einander unterscheiden, wodurch Arten der Dinge, die zu Einer Gattung gehören, möglich werden. Es ist daher nicht nur ein Gesetz des Verstandes, die Gegenstände nach ihrer Gleichartigkeit, sondern auch nach ihrer Verschiedenartigkeit zu ordnen. Ohne das logische Gesetz der Gleichartigkeit könnten wir sie nicht durch Begriffe denken, ohne das Gesetz der Verschiedenartigkeit könnten wir sie nicht durch Begriffe von einander unterscheiden. Man kann das Gesetz der Arten auch den Grundsatz des Scharfsinnes oder Unterscheidungsvermögens, das Gesetz der Gattungen aber den Grundsatz des Witzes oder des Vermögens, die Aehnlichkeiten zu finden, nennen. Der letztere, wenn es zu leichtsinnig verfahren und das Aufsuchen der Aehnlichkeiten zu weit treiben will, wird durch den erstern wieder eingeschränkt, indem dieser uns nöthigt, auch das sorgfältig aufzusuchen, wodurch sich die Gegenstände von einander unterscheiden (C. 682).

5. Das doppelte Interesse, das sich hier zeigt, ist also

a. das Interesse des Umfangs (der Allgemeinheit). Es macht uns nehmlich Vergnü-

gen, wenn wir ſolche Aehnlickkeiten unter den Gegenſtänden finden, daſs wir ſie zu Einer Gattung zählen können; denn alsdann kann der Verſtand unter ſeinem Gattungsbegriff recht viel denken, es ſind viel Begriffe unter dem höhern Begriffe enthalten. Daher giebt es z. B. unter den Naturforſchern einige, die der Ungleichartigkeit gleichſam feind ſind, und immer auf die Einheit der Gattung hinausſehen. Dies ſind vorzüglich die ſpeculativen Köpfe, weil es dieſen mehr Vergnügen macht, die Einheit des Geſetzes, eine Sache der Speculation, in der Natur zu finden, als die gegebene Mannichfaltigkeit, in ſo ferne ſie jene Einheit zu finden erſchwert. Ein ſolcher Naturforſcher war Linné.

6. Es zeigt ſich aber auch ein dieſem entgegenſtehendes Intereſſe, und das iſt

b. das Intereſſe des Inhalts (der Beſtimmtheit). Es macht uns nehmlich auch Vergnügen, wenn wir ſolche Verſchiedenheiten unter den Gegenſtänden finden, daſs wir recht mannichfaltige Arten dadurch bekommen; denn alsdann kann der Verſtand in ſeinem Begriff der Art recht viel denken; es ſind viel Merkmale in dem Begriff enthalten. Daher giebt es andere unter den Naturforſchern, die der Gleichartigkeit gleichſam feind ſind, und die Natur unaufhörlich in ſo viel Mannichfaltigkeit zu ſpalten ſuchen, daſs man beinahe die Hoffnung aufgeben möchte, ihre Erſcheinungen nach allgemeinen Principien zu beurtheilen. Dies ſind vorzüglich die empiriſchen Köpfe, weil es dieſen mehr Vergnügen macht, durch die Erfahrung aufzufinden, d. i. immer mehr durch die Sinne gegebenes und von andern verſchiedenes Mannichfaltiges zu entdecken; und weil dieſe Verſchiedenheit durch jene Principien beſchränkt wird.

Ein ſolcher Naturforſcher war Büffon (C. 682. f. M. I, 804).

Kant Critik der reinen Vernunft, Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch, III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 681. ff.

Glied,

ſ. Reich.

Glücklich,

glückſelig, *felix*, *fortunatus*, *beatus*, *heureux*. Ein Ausdruck für alles Gewünſchte, oder Wünſchenswerthe, was wir doch weder vorausſehen, noch durch unſre Beſtrebung nach Erfahrungsgeſetzen herbei führen können; von dem wir alſo, wenn wir einen Grund nennen wollen, keinen andern, als eine gütige Vorſehung anführen können (R. 153*). So ruft Kant von einer ſchriftlichen Offenbarung aus: glücklich (glückliches Ereigniſs)! wenn ein ſolches den Menſchen zu Händen gekommenes Buch, neben ſeinen Statuten (von der Willkühr des Urhebers ausfliefsenden Geſezzen) als Glaubensgeſetzen, zugleich die reinſte moraliſche Religionslehre mit Vollſtändigkeit enthält, die mit jenen (Statuten, als Vehikeln ihrer Introduction) in die beſte Harmonie gebracht werden kann, in welchem Falle es, ſowohl des dadurch zu erreichenden Zwecks halben, (die erwünſchte Beförderung des Strebens nach dem höchſten Gut), als wegen der Schwierigkeit, ſich den Urſprung einer ſolchen durch daſſelbe vorgegangenen Erleuchtung des Menſchengeſchlechts nach natürlichen Geſezzen begreiflich zu machen (ihn aus Erfah-

rungsgeſetzen zu erklären), das Anſehen, gleich einer Offenbarung, behaupten kann (R. 155. f.).

2. So hat der Menſch, und überhaupt jedes vernünftige aber endliche Weſen, ein Verlangen glücklich zu ſeyn. Denn es iſt nicht etwa ſeiner Natur nach (urſprünglich) ſchon mit ſeinem ganzen Daſeyn zufrieden, denn alsdann wäre es unabhängig von allem, was auſser ihm iſt, ſich ſelbſt genug, d. i. ſelig; aber dann wäre es nicht endlich. Sondern ein vernünftiges aber endliches Weſen hat ſeiner Endlichkeit wegen Bedürfniſſe, von denen es abhängig iſt, dieſes erregt bei ihm den Wunſch nach Befriedigung derſelben. Dasjenige, womit die Bedürfniſſe befriedigt werden können, (die Materie ſeines Begehrungsvermögens) iſt das Gewünſchte oder Wünſchenswerthe. Nun kann wohl das endliche Weſen nach der Erlangung dieſes Wünſchenswerthen ſtreben, aber dieſe Erlangung ſteht doch nicht vollkommen in ſeiner Gewalt (ſonſt würde er ſich nicht glücklich preiſen, wenn er es erlangt), ſondern hängt ſo von der Natur und ihrer Einrichtung ab, daſs er weder vorausſehen kann, ob er es erlangen werde, noch es ſich mit Sicherheit durch ſein den Naturgeſezzen, nach welchen es etwa erlangt werden könnte, gemäſs eingerichtetes Streben verſchaffen kann *). Darum ſagt man nun, er iſt glücklich, wenn er dieſes Wünſchenswerthe erlangt, und der Grund der Erlangung deſſelben (da ſie von den Erfah-

*) *Sunt in his quidem virtutis opera magna, ſed maiora fortunae. Plin. natur. hiſt. lib. VII. cap. XXVIII.* So ſagt Quintus Curtius vom Alexander: *Fatendum eſt, quum plurimum virtuti debuerit, plus debuiſſe fortunae, quam ſolus omnium mortalium in poteſtate habuit. Lib. X, cap. V.* und Cornelius Nepos ſagt: *Jure ſuo nonnulla ab imperatore miles, plurima vero fortuna vindicat, ſeque his plus valuiſſe, quam ducis prudentiam vere poteſt praedicare. Thraſybul. cap. I.*

rungsgeſetzen, ſo weit unſere Einſicht derſelben reicht, und wir ſie bei unſerm Streben benutzen konnten, nicht abgeleitet werden kann) iſt eine gütige Vorſehung (P. 45.).

3. Es iſt nun eine groſse Streitfrage: ob glücklich zu ſeyn den Beſtimmungsgrund des Willens für alle vernünftige Weſen enthalten, folglich das Princip praktiſcher Geſetze ſeyn könne? Eine Frage, die Kant mit Nein beantwortet. So viel giebt Kant nehmlich zu, daſs glücklich zu ſeyn einen unvermeidlichen Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens für alle vernünftige aber endliche Weſen enthalte, d. h. daſs ſie ihrer Bedürfniſſe wegen durchaus vieles wünſchenswerth finden müſſen, wie ſo eben (in 2) gezeigt worden iſt. Aber es iſt unmöglich, dieſen materialen Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens als ein Geſetz für den Willen zu betrachten (P. 45).

4. Denn obgleich der Begriff der Glückſeligkeit der praktiſchen Beziehung der Objecte aufs Begehrungsvermögen überall zum Grunde liegt, ſo iſt doch dieſes ſubjectiv nothwendige (Natur-) Geſetz objectiv ein gar ſehr zufälliges praktiſches Princip. Das heiſst, die Gegenſtände, welche das vernünftige, aber endliche Weſen ſeiner Bedürfniſſe wegen wünſchenswerth findet, könnte daſſelbe nicht wünſchen, wenn es nicht die Vorſtellung von der nicht in ſeiner Gewalt ſtehenden Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe durch daſſelbe hätte. Da es nun aber dieſe Vorſtellung hat, ſo muſs das Weſen, ſeiner natürlichen Beſchaffenheit nach, alſo nach einem Naturgeſetze, welches die Beſchaffenheit des Objects vorausſetzt, nothwendig begehren. Es iſt alſo ein Naturgeſetz des Begehrungsvermögens des bedürftigen Weſens, daſs das, was ſeinen Bedürfniſſen abhilft, das Wünſchenswerthe, begehrt wird. Allein dies Wünſchenswer-

the iſt nun nicht für alle vernünftige aber endliche Weſen ein und derſelbe Gegenſtand. Denn da dieſe Weſen in Anſehung der Bedürfniſſe, nach der Verſchiedenheit ihrer Natur und der Gewöhnung derſelben, verſchieden ſind oder doch ſeyn können, und ihre Bedürfniſſe folglich zufällig ſind, ſo iſt es auch das Wünſchenswerthe. Es kann alſo nicht *a priori*, ſondern nur durch die Erfahrung von einem jeden endlichen Weſen ſelbſt erkannt werden, was für daſſelbe wünſchenswerth iſt. Worin nehmlich jeder ſeine Glückſeligkeit zu ſetzen habe, kommt auf das beſondere Gefühl der Luſt und Unluſt eines jeden an. Ja, dieſes Gefühl iſt in demſelben Subject ſehr veränderlich, was dem einen heute Vergnügen macht und Bedürfniſs iſt, das iſt es und macht es oft morgen nicht mehr. Folglich iſt es wohl ein Naturgeſetz, daſs das Begehrungsvermögen zum Begehren gewiſſer Gegenſtände beſtimmt wird, aber dieſe Gegenſtände ſelbſt ſind ſehr verſchieden. Folglich taugen ſie auch nicht dazu, gewiſſe Geſetze für den Willen aller vernünftigen aber endlichen Weſen von ihnen abzuleiten, welche für ſie alle beſtimmen ſollen, wornach ſie zu trachten haben. Bei der Begierde nach Glückſeligkeit (oder der Erlangung des Wünſchenswerthen, welches zu erlangen nicht ganz in unſrer Gewalt ſtehet) kömmt es nehmlich nicht, wie bei dem Wollen der Tugend, auf die Form der Geſetzmäſsigkeit an; d. h. nicht das begehren wir als wünſchenswerth, was alle begehren ſollen, denn es können nicht alle ein und daſſelbe begehren, weil die Begierde vom Bedürfniſſe abhängt, welches verſchieden iſt, ſondern, es kömmt hier auf die Materie, auf den Gegenſtand des Begehrens an, nehmlich ob und wie viel Vergnügen ich zu erwarten habe, wenn ich nach dem trachte und es erlange, was ich nach der Beſchaffenheit meiner Natur begehren muſs (P. 46. M. II, 190), ſ. Geſchicklichkeit, 4. Das Uebrige findet man in den beiden folgenden Artikeln.

Kant Religion innerh. etc. 3. St. 1. Abth. V. S. 153. f.

Deſſen Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. §. 3. Anmerk. II. S. 45.

Glückſeligkeit,

ἡδονή, *voluptas,* *) *felicitas ſumma, beatitas, beatitudo, félicité ſupreme, béatitude, bonheur.* Die Befriedigung aller unſerer Neigungen (ſowohl *extenſive,* der Mannichfaltigkeit dieſer Befriedigung, als *intenſive,* ihrer Grade, und auch *protenſive,* ihrer Dauer nach) (C. 834. G. 23. P. 129. 264). Ein vernünftiges aber endliches Weſen iſt von Gegenſtänden, die auſser ihm ſind, abhängig. Dieſe Abhängigkeit nennt man das Bedürfniſs deſſelben. Dieſes Bedürfniſs beſtimmt daher nothwendig ſein Begehrungsvermögen, es bekömmt eine Begierde nach dem Gegenſtande. Dient ihm dieſe Begierde als Regel des Verhaltens, ſo iſt ſie ihm habituell, ſie iſt ihm zur Gewohnheit geworden, und heiſst nun Neigung. Denkt man ſich nun alle Neigungen zuſammengenommen und die Befriedigung derſelben

a. extenſive, d. i. in ihrem ganzen Umfange, ſo daſs keine einzige Neigung unbefriedigt bleibt;

b. intenſive, d. i. in einem ſolchen Grade, daſs über denſelben keine (höhere) Befriedigung möglich iſt;

---

*) *Ergo illi intelligunt, quid Epicurus dicat, ego non intelligo? Ut ſcias me intelligere, primum idem eſſe voluptatem dico, quod ille ἡδονήν. Et quidem ſaepe quaerimus verbum Latinum pro Graeco et quod idem valeat, hic nihil fuit, quod quaeremus. Nullum inveniri poteſt, quod magis idem declaret Latine, quod Graece ἡδονή, quam declarat voluptas. Cic. de finib. l. II. c. 4.*

c. protenſive, d. i. ſo, daſs auch dieſe Befriedigung ſtets fortdauert und nie ein Ende nimmt;

ſo hat man den richtigen Begriff (die Idee) von der Glückſeligkeit.

2. Durch die Neigungen werden uns alſo gewiſſe Zwecke unſeres Strebens aufgegeben, nehmlich die Befriedigung unſerer Bedürfniſſe durch gewiſſe Gegenſtände, die wir darum für wünſchenswerth halten. Man kann ſich nun die Befriedigung aller unſerer Neigungen in einem einzigen Begriff, dem des Gegenſtandes oder Zweckes aller unſerer Neigungen überhaupt, vereinigt denken, ſo iſt dieſer Gegenſtand dasjenige, was wir Glückſeligkeit nennen. Man ſiehet aber, dieſe Glückſeligkeit beſtehet für jedes Subject immer aus andern Elementen, weil die Neigungen der bedürftigen Weſen ſo verſchieden ſind. (C. 828), ſ. Geſchicklichkeit, 6.

3. Auf dieſe Glückſeligkeit geht nun alles Hoffen. Denn hoffen heiſst eine Luſt empfinden über die zukünftige Befriedigung einer Neigung, in ſo ferne dieſe Befriedigung nicht ganz von uns abhängt, und zugleich eine Unluſt empfinden über die jetzige Entbehrung dieſer Befriedigung. Gäbe es keine Neigungen, die uns Zwecke aufgeben, ſo könnten wir weder Luſt über die noch zukünftige Erreichung, noch Unluſt über die gegenwärtige Entbehrung der Erreichung dieſer Zwecke empfinden, und wüſsten alſo nichts von Hoffnung (C. 833).

4. Geſetzt, es gäbe eine allgemeine Regel, nach welcher derjenige nothwendig handeln müſste, der einen Gegenſtand ſeiner Neigung (Befriedigung derſelben) erlangen wollte, ſo wäre dieſe Regel ein Geſetz, das den Willen eines ſolchen Weſens beſtimmen müſste. Denn das Begehrungsvermögen, wenn

es durch Vernunft beſtimmt wird, heiſst der Wille. Nun muſs aber ein vernünftiges Weſen, das einen Zweck begehrt, auch die Mittel wollen, wenn ſeiner Begierde nicht ein anderer Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens oder des Willens entgegen ſtehet. Folglich iſt jenes Geſetz praktiſch oder den Willen beſtimmend. Der Bewegungsgrund aber zur Befolgung dieſes Geſetzes iſt die Vorſtellung, daſs die Neigung befriedigt wird, wenn das Beſtreben darnach glückt, alſo überhaupt der allgemeine, aus den Neigungen hervorgehende Zweck, Glückſeligkeit (*felicité*). Ein ſolches praktiſches Geſetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückſeligkeit nennt nun Kant ein pragmatiſches Geſetz, und es iſt nichts anders, als eine Klugheitsregel; denn Klugheit iſt das Vermögen der Vernunft, die natürlichen Neigungen ſo zu bezähmen, daſs ſie ſich unter einander nicht ſelbſt aufreiben, ſondern zur Glückſeligkeit zuſammenſtimmen (R. 70.) ſ. Geſchicklichkeit. 6. Geſetzt hingegen, es gäbe eine allgemeine Regel, nach welcher derjenige nothwendig handeln ſollte, der bloſs würdig werden wollte, glücklich zu ſeyn, d. h. der eine ſolche Beſchaffenheit erlangen wollte, daſs wenn die Glückſeligkeit nach Vernunftgründen ausgetheilt würde, ſie ihm zuerkannt werden müſste, ſo wäre eine ſolche Regel ebenfalls ein praktiſches Geſetz. Der Bewegungsgrund aber zur Befolgung dieſes Geſetzes wäre nicht die Vorſtellung, daſs man dadurch glücklich werden könne, ſondern daſs die Vernunft, wenn ſie über die Glückſeligkeit zu gebieten hätte, ſie ihm zuerkennen müſſe, alſo ein nicht aus den Neigungen, ſondern aus der Vernunft hervorgehender Zweck, nehmlich der, der Vernunft zu gehorchen, oder die Würdigkeit, glücklich zu ſeyn. Ein ſolches praktiſches Geſetz aus dieſem Bewegungsgrunde iſt moraliſch, oder ein Sittengeſetz, d. i. ein ſolches, zu deſſen Befolgung Unabhängigkeit von den Neigungen, oder Herrſchaft über dieſelben, daſs iſt ein von der Nöthi-

gung durch dieſelben freier Wille erforderlich iſt. Das pragmatiſche Geſetz iſt eigentlich nur ein Rath, was zu thun ſey, wenn wir der Glückſeligkeit wollen theilhaftig werden; weil der Erfolg deſſen, was wir thun, nicht bei uns ſteht, auch es darauf ankömmt, ob wir den Zweck, Befriedigung der Neigung, haben. Das moraliſche Geſetz aber iſt ein Gebot, wie wir uns verhalten ſollen, um der Glückſeligkeit bloſs würdig zu werden; weil es nicht auf unſere Neigung Rückſicht nimmt, und nicht darnach fragt, ob wir den Zweck, Unterwerfung der Neigung unter ein ſolches Gebot der Vernunft, haben oder nicht (nicht bloſs hypothetiſch unter Vorausſetzung anderer empiriſcher Zwecke, ſondern ſchlechterdings gebietet). Das pragmatiſche Geſetz oder die Klugheitsregel gründet ſich auf Erfahrung; denn bloſs vermittelſt der Erfahrung können wir wiſſen, welche Neigungen wir haben, und wie und wodurch wir ſie befriedigen können. Das moraliſche Geſetz oder das Sittengeſetz nimmt auf die Neigung gar keine Rückſicht, und kann aus bloſsen Vernunftbegriffen (Ideen) *a priori* (d. i. ohne Rückſicht auf empiriſche Bewegungsgründe, nehmlich auf Glückſeligkeit) erkannt werden; denn das Geſetz drückt ja bloſs die Forderung der Vernunft aus, oder die Bedingung, unter der ſie allein die Glückſeligkeit zuerkennen würde, wenn es von ihr abhinge, irgend Jemand in den Beſitz derſelben zu ſetzen (C. 834. M. I, 962).

5. Kant erklärt auch die Glückſeligkeit durch das ganze Wohlbefinden und die Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande (G. 2.). Allein er verſtehet hier offenbar unter der Glückſeligkeit die Beſchaffenheit des Subjects und zugleich etwas in der Erfahrung mögliches, nehmlich eine ſolche Befriedigung unſrer Neigungen, bei welcher uns, in Vergleichung mit dem Zuſtande Anderer, weniger zu wünſchen übrig iſt, und das, was wir noch zu wünſchen haben, nicht mit Sehnſucht wün-

ſchen; den Beſitz einer groſsen Macht, oder groſsen Reichthums, oder groſser Ehre, ſelbſt der Geſundheit, kurz aller der irdiſchen Güter, deren Erlangung und Beſitz nicht in unſrer Gewalt ſind, und daher Glücksgaben genannt werden (G. 1.). Daſs dieſes die Bedeutung des Worts Glückſeligkeit in dieſer Stelle iſt, ſiehet man daraus, weil es heiſst, ſie mache Muth, alſo beſitzen ſie manche. Eine ſolche Glückſeligkeit kann eine comparative oder eine empiriſche Vorſtellung von Glückſeligkeit genannt werden. Jene Glückſeligkeit hingegen, von der vorher die Rede war, iſt eine ſolche, die in keiner Erfahrung zu finden iſt. Dieſe iſt bloſs die Vorſtellung von dem Unbedingten in der Befriedigung der Neigungen, d. i. die Vernunftidee von der abſoluten Vollſtändigkeit im Genuſs alles Wünſchenswerthen. Dem, der ſie beſäſse, müſste kein Wunſch übrig ſeyn, der nicht befriedigt würde. Dieſe Glückſeligkeit kann die Glückſeligkeit in der Idee, oder die abſolute, auch die Vorſtellung *a priori* von Glückſeligkeit, deren Elemente aber alle empiriſch ſind, genannt werden (G. 2.).

6. Glückſeligkeit, man mag ſie nehmen in welcher Bedeutung man will, kann nicht der Zweck ſeyn, zu welchem die Natur ein Weſen hervorgebracht hat, das Vernunft und Willen hat. Denn wäre das der Fall, ſo hätte ſie ihren Zweck gänzlich verfehlt, welches wir bei einer Natur, die wir nach Zwecken beurtheilen, und deren Zwecke wir aus ihren Mitteln erkennen, doch nicht zugeben können. Die Vernunft beſtimmt nehmlich den Willen oft wider die Neigung des Subjects und thut folglich der Glückſeligkeit Abbruch. Man kann auch nicht ſagen, die Vernunft beabſichtigt dadurch die Erlangung der Glückſeligkeit, denn woher wüſste denn die Vernunft *a priori*, was uns in Zukunft glücklich machen könne, und wodurch wir es erreichen werden. Schriebe aber

die Vernunft nur ſolche Regeln vor, die aus der Vergleichung mehrerer Erfahrungen von dem, was glücklich macht und wie es zu erlangen iſt, hergenommen wären, ſo wären dieſe Regeln doch immer unſicher, wie auch der verunglückte Erfolg, z. B. wenn eine rechtſchaffene Handlung dem, der ſie thut, das Leben koſtet, oft genug beſtätigt. Die Natur hätte alſo, wäre die Glückſeligkeit des vernünftigen Weſens ihr Zweck, weit beſſer gethan, wenn ſie dieſem Weſen einen ſolchen Inſtinct (ein ſolches gefühltes Bedürfniſs, etwas zu thun) gegeben hätte, daſs ſeine Glückſeligkeit aus allem dem, was es thut, hätte erfolgen müſſen. Die Vernunft wäre dann nicht zum Handeln, nicht Willenbeſtimmend oder praktiſch geweſen, ſondern bloſs theoretiſch oder zum Erkennen. Sie würde, in Anſehung der Thätigkeit eines ſolchen Weſens, demſelben bloſs dazu gedient haben, über die glücklichen Anlagen in ſeiner Natur Betrachtungen anzuſtellen, ſie zu bewundern, ſich ihrer zu erfreuen, und der wohlthätigen Urſache dafür mit Worten zu danken, welcher Gebrauch der Vernunft aber doch wieder nur Wirkung des Inſtincts hätte ſeyn, und auf Glückſeligkeit hinwirken müſſen, damit nicht dadurch hätte etwas in der Glückſeligkeit dieſer Weſen verpfuſcht werden können (G. 5.) ſ. Gebrauch, praktiſcher.

7. Die Erfahrung lehrt auch, daſs bei den Verſuchteſten im Gebrauche der Vernunft bloſs zur Beförderung ihrer Glückſeligkeit ein gewiſſer Grad von Miſologie (Haſs der Vernunft) entſpringt. Denn ſie finden, wenn ſie allen Vortheil überſchlagen, den ſie von allen Künſten des gemeinen Luxus ziehen, und ſelbſt von allen Wiſſenſchaften, die ihnen auch nur ein Luxus des Verſtandes ſcheinen, daſs ſie ſich durch den Gebrauch der Vernunft zu dieſem Zweck nur mehr Mühſeligkeit zugezogen, aber an Glückſeligkeit nicht gewonnen haben. So tritt (Prediger Salomo Cap. 1, v. 17. 18.) der

König Salomo auf, ein Mann, der auf Erden viel genoſſen hat, und ſagt: Ich gab mein Herz darauf, daſs ich lernete Weisheit, und Thorheit, und Klugheit. Ich ward aber gewahr, daſs ſolches auch Mühe iſt. Denn wo viel Weisheit iſt, da iſt viel Grämens, und wer viel lehren muſs, der muſs viel leiden. Denn was richtet ein Weiſer mehr aus, denn ein Narr? (Cap. 6, 8). Solche Menſchen beneiden daher endlich den gemeinern Schlag der Menſchen, welcher der Leitung des bloſsen Naturinſtincts näher iſt, und der ſeiner Vernunft nicht viel Einfluſs auf ſein Thun und Laſſen verſtattet. Und man muſs geſtehen, daſs das Urtheil jener keinesweges grämiſch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar iſt. Vielmehr liegt dieſem ihrem Urtheile, oft ohne daſs ſie ſichs bewuſst ſind, die Idee von einer andern viel würdigern Abſicht ihrer Exiſtenz zum Grunde, zu welcher, und nicht zur Glückſeligkeit, die Vernunft ganz eigentlich beſtimmt iſt. Darum ſchlieſst ſich im Prediger Salomo die Aufzählung aller auf Glückſeligkeit berechneten und mit dem beſten Erfolg gekrönten Bemühungen des Menſchen, nachdem davon gezeigt worden, wie eitel dieſe Bemühung und Erlangung, und dieſer Genuſs am Ende ſei, ſo ſchön mit den Worten: Laſſet uns die Hauptſumma aller Lehre hören: Fürchte Gott, und halte ſeine Gebote (ſei ſittlich gut oder tugendhaft); denn das gehöret allen Menſchen zu (iſt nicht wie die Befriedigung dieſer oder jener Neigung die Privatabſicht der einzelnen, ſondern die Abſicht aller Menſchen) (Cap. 12, 13) (G. 5, M. II, 20).

Es kommt allerdings auf unſer Wohl und Weh in der Beurtheilung unſrer Vernunft, in ſo fern ſie Vorſchriften des Handelns giebt (praktiſch iſt), gar ſehr viel auf unſere Glückſeligkeit an, denn wir

können, als bedürftige Weſen, die Befriedigung unſerer Bedürfniſſe nicht entbehren. Ja, in ſo fern wir ſinnliche Weſen ſind, kömmt alles auf unſere Glückſeligkeit an. Denn ganz ohne ſie können wir nicht nur nicht exiſtiren, ſondern es iſt auch ohne ſie für ein ſinnliches Weſen, als ſolches, keine Zufriedenheit möglich. Aber für uns Menſchen kömmt doch nicht alles überhaupt auf unſere Glückſeligkeit an. Denn der Menſch iſt ja nicht bloſs ſinnliches Weſen, nicht ſo ganz Thier, daſs er gegen alles gleichgültig ſeyn ſollte, was Vernunft für ſich ſelbſt (ohne Rückſicht auf ſinnlichen Genuſs) ſagt, und daſs er die Vernunft bloſs zum Werkzeuge der Befriedigung ſeines Bedürfniſſes, als Sinnenweſens, gebrauchen ſollte. Denn daſs der Menſch Vernunft hat, erhebt ihn noch gar nicht im Werthe über die bloſse Thierheit, wenn ihm die Vernunft nur zum Behuf desjenigen dienen ſoll, was bei Thieren der Inſtinct verrichtet. Die Vernunft wäre alsdann nur eine beſondere Manier, deren ſich die Natur bedient hätte, um den Menſchen zu demſelben Zwecke auszurüſten, dazu ſie die unvernünftigen Thiere beſtimmt hat. Er bedarf alſo freilich Vernunft, nach dieſer einmal mit ihm getroffenen Naturanſtalt. Da es ihm hierin am Inſtinct fehlt, ſo muſs er Vernunft anwenden, um ſein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen (P. 107. f. M. II, 252).

8. Aber der Zweck der Vernunft als eines praktiſchen Vermögens, d. i. als eines ſolchen, das Einfluſs auf den Willen hat, kann nicht bloſs ſeyn, einen Willen hervorzubringen, der als Mittel zur Glückſeligkeit dient. Da ſie nun als auf den Willen wirkend (praktiſch) nicht als Mittel wozu dienen ſoll, und doch vorhanden iſt, ſo muſs ſie folglich zu einem höhern Berufe dienen, nehmlich auch das, was an ſich (nicht bloſs wozu) gut iſt, mit in Ueberlegung zu nehmen

(P. 108), ſo muſs ſie den Zweck haben, einen an ſich ſelbſt guten Willen hervorzubringen, d. i. einen ſolchen, der nicht durch das, was er bewirkt, ſondern allein durch das Wollen gut iſt (M. II, 21. 17.). Hierzu war nun ſchlechterdings Vernunft nöthig, weil nehmlich hier der Zweck in dem Willen ſelbſt, das iſt in dem durch Vernunft beſtimmten Begehrungsvermögen liegt. Ein ſolcher Wille darf nun zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muſs doch das oberſte Gut für die Vernunft, und zu allem Uebrigen die Bedingung, alſo die oberſte Bedingung aller Glückſeligkeit ſeyn. Er oder die Sittlichkeit, und mit ihr die bloſse Würdigkeit glücklich zu ſeyn, darf nicht das einzige und ganze Gut für die Vernunft des endlichen Weſens ſeyn, weil daſſelbe auch ein aus ſeiner bedürftigen Natur abhängendes Verlangen nach Glückſeligkeit hat; welche aber, wie wir ſo eben geſehen haben, für unſere Vernunft auch bei weitem nicht das vollſtändige (vollendete) Gut iſt. Ein an ſich guter Wille muſs die Bedingung ſelbſt zu dem Verlangen nach Glückſeligkeit ſeyn; denn die Vernunft billigt die Glückſeligkeit nicht (ſo ſehr auch die Neigungen das Verlangen nach Befriedigung rege machen mögen), wofern ſie nicht mit der Würdigkeit glücklich zu ſeyn, d. i. dem ſittlichen Wohlverhalten, vereinigt iſt. In dieſem Falle nun läſst es ſich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen, wenn man wahrnimmt, daſs die Cultur der Vernunft die Erreichung der Glückſeligkeit, wenigſtens in dieſem gegenwärtigen Leben, auf mancherlei Weiſe einſchränke. Die Natur verfährt darin nicht unzweckmäſsig, weil die Vernunft dabei dennoch ihren Zweck erreicht, wenn auch in dieſem Leben den Zwecken der Neigung dadurch Abbruch geſchieht (G. 6. ff.).

9. Weder Glückſeligkeit noch Sittlichkeit allein iſt alſo das vollſtändige

höchſte (vollendete) Gut, denn die Vernunft billigt Glückſeligkeit ohne Sittlichkeit nicht, aber der, welcher ſich der Glückſeligkeit würdig findet, muſs doch auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden (M. I, 974). Selbſt die von aller Privatabſicht freie Vernunft, wenn ſie, ohne dabei auf eigenes Intereſſe Rückſicht zu nehmen, ſich in die Stelle eines Weſens ſetzte, das alle Glückſeligkeit andern auszutheilen hätte, kann nicht anders urtheilen. Die Vernunft ſträubt ſich durchaus, die Glückſeligkeit der vernünftigen aber endlichen Weſen ihr höchſtes Gut zu nennen. Befriedigung der Neigungen (oder Annehmlichkeit) iſt Genuſs. Iſt es aber bloſs auf Genuſs angelegt, ſo wäre es thöricht, ſcrupulös in Anſehung der Mittel zu ſeyn, die ihn uns verſchaffen. Dann iſt es ganz einerlei, ob wir dabei bloſs leidend ſind, und unſern Genuſs bloſs von der Freigebigkeit der Natur, oder durch unſere Selbſtthätigkeit und unſer eigenes Wirken erlangen. Daſs aber eines Menſchen Exiſtenz an ſich einen Werth habe, welcher bloſs lebt, oder gar ſehr geſchäftig iſt, um zu genieſsen, ſogar wenn er Andern noch ſo viel Genuſs verſchaffte, um durch Sympathie mit zu genieſsen, das wird ſich die Vernunft nie überreden laſſen. Nur durch das, was er thut, ohne Rückſicht auf Genuſs, giebt der Menſch ſeinem Daſeyn, als der Exiſtenz einer Perſon (ſelbſtſtändigen, oder in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch, wenn er ſich bloſs leidend verhielte, verſchaffen könnte, ſich befindenden Weſen) einen abſoluten Werth. Die Glückſeligkeit iſt folglich, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit, bei weitem nicht ein unbedingtes (von nichts weiter abhängiges) Gut (U. 12. f.). Allein der Glückſeligkeit bedürftig und würdig, aber nicht theilhaftig ſeyn, kann ebenfalls mit dem vollkommnen Wollen eines vernünftigen Weſens gar nicht zuſammen beſtehen (P. 199.).

In der aus der Willensbeſtimmung endlicher Weſen durchs Moralgeſetz hervorgehenden (d. i. praktiſchen) Idee des höchſten Guts ſind nehmlich beide Stücke, Tugend und Glückſeligkeit, weſentlich verbunden, ob zwar ſo, daſs die moraliſche Geſinnung (die Tugend) als Bedingung den Anſpruch auf Glückſeligkeit zuerſt möglich macht. Sieht man hingegen die moraliſche Geſinnung bloſs als ein Mittel zur Glückſeligkeit an, ſo würde die Ausſicht auf Glückſeligkeit die moraliſche Geſinnung zuerſt möglich machen, welches aber, wie wir geſehen haben, falſch iſt. Denn in dieſem Falle wäre die moraliſche Geſinnung nicht moraliſch, ihr Zweck wäre etwas auſser ihr, und nicht ein an ſich guter Wille; dieſe Geſinnung wäre nun nicht der ganzen Glückſeligkeit würdig, weil dann die bloſse Begierde, wenn die Vernunft dabei auch noch ſo klug ihre Berechnung machte, der Beſtimmungsgrund der Willkühr wäre. Hierdurch würde nun aber die Würdigkeit glücklich zu ſeyn, oder die Tugend, eingeſchränkt, und damit zugleich der Anſpruch auf Glückſeligkeit, die einzige Einſchränkung derſelben, welche vor der Vernunft gültig iſt (C. 841. f.) (P. 199).

10. Glückſeligkeit alſo in genauem Ebenmaaſse (Proportion) mit der Sittlichkeit der vernünftigen endlichen Weſen, dadurch ſie der erſtern würdig werden, iſt das höchſte Gut oder der höchſte Endzweck der Natur bei denſelben. Indem aber die vernünftigen endlichen Weſen ſich dieſes, nach den Vorſchriften der reinen aber praktiſchen Vernunft, zum Endzweck ihres Handelns machen, verſetzen ſie ſich in eine intelligibele Welt, d. i. in eine Welt der Dinge an ſich. Denn die Sinnenwelt oder Welt der Erſcheinung verheiſst uns von der Natur der Dinge dergleichen ſyſtematiſche Einheit der Zwecke, Verbindung der Glückſeligkeit mit der Tugend in Einem Gegenſtande, oder Ueber-

einſtimmung der Erreichung unſerer ſinnlichen Zwecke mit der Erreichung unſrer vernünftigen praktiſchen Zwecke, in Einem Object, das wir uns in dem Begriff des höchſten Guts denken, nicht. Die Realität einer ſolchen Uebereinſtimmung, oder daſs ſie kein bloſser leerer Gedanke ſei, ſondern, wenn die vernünftigen endlichen Weſen wollen, in Erfüllung gehen müſſe, kann auch auf nichts anders gegründet werden, als auf die Vorausſezzung eines höchſten urſprünglichen Guts, d. h. eines Gottes. Denn nur eine von allen Bedürfniſſen unabhängige, d. i. ſelbſtſtändige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer oberſten Urſache ausgerüſtet, d. h. von der die vollkommenſte Befriedigung aller Bedürfniſſe aller endlichen bedürftigen Weſen ganz allein abhängt, kann die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns ſehr verborgene Ordnung der Dinge, nach der vollkommenſten Zweckmäſsigkeit, d. i. zu jenem höchſten Endzweck gründen, erhalten und vollführen, oder die Tugend mit Glückſeligkeit belohnen (C. 842. P. 199. f. 214.), ſ. Glaubensſache, 3. Antinomie 5, a. Endzweck u. Gut, höchſtes.

11. Es giebt alſo nur zwei Principien oder oberſte Gründe des Handelns, Sittlichkeit und Glückſeligkeit. Beſtimmt uns irgend die Vorſtellung eines Gegenſtandes zum Handeln, ſo haben wir eine Empfänglichkeit (Receptivität) des Begehrens für dieſen Gegenſtand, nehmlich ein Bedürfniſs, eine Neigung, die durch ihn befriedigt werden kann. Hieraus entſteht eine Luſt an dem Daſeyn des Gegenſtandes, welche mithin der Empfänglichkeit, d. i. dem Sinne (Gefühl, nicht dem Verſtande) angehört. Nun iſt aber das Bewuſstſeyn eines vernünftigen Weſens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen ſein ganzes Daſeyn begleitet, oder die Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande, ſofern man der Fortdauer der-

ſelben gewiſs iſt (T. 16.) die Glückſeligkeit. Alſo iſt es etwas, das zu unſerer Glückſeligkeit gehört (die Annehmlichkeit, die wir von der Wirklichkeit des Gegenſtandes erwarten), was unſer Begehrungsvermögen beſtimmt; oder wie Kant ſich ausdrückt: alle materiale Principien (wenn ein Gegenſtand auſser der Vernunft der Grund des Handelns iſt,) gehören unter das Princip der eigenen Glückſeligkeit. Und dieſer Hang, ſich ſelbſt nach ſeinen ſubjectiven Bedürfniſſen ſo zu beſtimmen, als ob dieſe Beſtimmungsgründe die eines jeden, eines allgemeinen, Willens wären, folglich ſein ſubjectives Ich zum Gegenſtande alles Wollens und Handelns machen, kann mit Recht die Selbſtliebe genannt werden. So iſt denn um ſeiner eigenen Glückſeligkeit willen oder aus Selbſtliebe handeln eins und daſſelbe (P. 40, f. M. II, 186. 187).

Betrifft die Regel des Handelns einen Gegenſtand, ſo iſt ſie hypothetiſch, oder beſtimmt, im Fall ich dieſes oder jenes begehre, was ich alsdann thun müſſe, um es wirklich zu machen. Sie hat alſo nur für alle diejenigen, die das begehren, alſo eine bedingte Allgemeinheit. Nun iſt freilich auch unleugbar, daſs alles Wollen auch einen Gegenſtand, mithin eine Materie (nicht bloſs Form) haben müſſe. Allein dieſer Gegenſtand muſs darum eben nicht beſtimmen, wie die Regel des Trachtens nach demſelben beſchaffen ſeyn müſſe. Denn wäre das der Fall, ſo läſst ſich dieſe Regel nicht in allgemein geſetzgebender Form darſtellen, weil die Erwartung des Daſeyns des Gegenſtandes alsdann die beſtimmte Urſache des Begehrens deſſelben ſeyn würde. Wenn aber die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von dem Daſeyn irgend einer Sache (die Neigung) zum Wollen beſtimmt, ſo iſt doch dieſe Abhängigkeit etwas Empiriſches, und etwas Empiriſches kann nie den Grund zu einer nothwendigen und allgemeinen Regel abgeben. Geſetzt,

die Glückſeligkeit anderer Weſen wäre der Gegenſtand, den ein vernünftiges Weſen wirklich machen wollte. Wäre nun dieſe Glückſeligkeit allein der Beſtimmungsgrund der Regel, nach welcher es handelte, ſo müſste dieſe Glückſeligkeit nothwendig für das handelnde Weſen Bedürfniſs ſeyn. Es müſste in dem Wohlſeyn anderer ein natürliches Vergnügen finden, das es ungern entbehrte, ſo wie die ſympathetiſche Sinnesart bei manchen Menſchen es wirklich auch mit ſich bringt. Aber dieſes Bedürfniſs kann ich nicht bei jedem vernünftigen Weſen (bei Gott gar nicht) vorausſetzen. Alſo kann zwar immer die Materie der Maxime, der Gegenſtand, auf welchen die Handlung gerichtet iſt, bleiben, ſie muſs aber nicht die Bedingung der Handlungsregel ſeyn, nicht die Beſchaffenheit derſelben beſtimmen. Denn ſonſt würde eine ſolche Maxime nicht zum Geſetze, d. i. zu einer Maxime, welche Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat, oder nach welcher jeder handeln ſoll, taugen. Alſo muſs die bloſse Form (nicht die Materie oder der Gegenſtand) eines Geſetzes, welches die Materie einſchränkt, zwar ein Grund ſeyn, dieſe Materie zum Willen hinzuzufügen, aber nicht ſie vorauszuſetzen. Z. B. die Materie ſei meine eigene Glückſeligkeit. Dieſe iſt nicht immer verwerflich, ſie muſs nur nicht das ſeyn, was mich allein und hauptſächlich zum Handeln beſtimmt. Denn ich muſs nach Geſetzen handeln, d. i. nach ſolchen Handlungsregeln, die für alle vernünftige Weſen gelten. Folglich ſchränkt dieſe Form eines Geſetzes, daſs es eine allgemeine Maxime iſt, den Gegenſtand meines Wollens ſo weit ein, daſs ich dieſer Form wegen noch die Glückſeligkeit aller übrigen vernünftigen Weſen zu dem Gegenſtände meines Wollens hinzufügen muſs; weil ich bei endlichen Weſen vorausſetzen darf, daſs auch ſie Glückſeligkeit wollen. So wird nun das Geſetz, nach welchem ich meine und zugleich anderer Glückſeligkeit will, ein objectives (allgemeingültiges) praktiſches Geſetz. Aber ſo entſpringt nun

auch das Geſetz, Anderer Glückſeligkeit zu befördern, nicht daraus, daſs wir vorausſetzen, daſs alle Glückſeligkeit wollen, ſondern daraus, weil ſonſt meine Handlungsregel kein Geſetz wäre, alſo aus der Form der Maxime, der Allgemeinheit derſelben. Folglich war nicht der Gegenſtand (Anderer Glückſeligkeit) das, was den Willen beſtimmte, in ſo fern er rein ſeyn ſoll von empiriſchen Triebfedern, ſondern die bloſse Form des Geſetzes war es, die meine auf Neigung (zur eigenen Glückſeligkeit) gegründete Maxime einſchränkte. Dadurch bekam nun dieſe Maxime die Allgemeinheit eines Geſetzes, und wurde ſo der reinen praktiſchen Vernunft angemeſſen. Und aus dieſer Einſchränkung allein konnte nun auch der Begriff der Verbindlichkeit entſpringen, die Maxime meiner Selbſtliebe auch auf die Glückſeligkeit Anderer zu erweitern, und nicht aus dem Zuſatz einer äuſsern Triebfeder (daſs etwa ſonſt meine Glückſeligkeit nicht möglich ſei, oder mein gutes Herz dies bedürfe) (P. 60. f. M. II, 206).

Das Princip der eigenen Glückſeligkeit zum Beſtimmungsgrunde des Willens machen, würde auch die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten, wäre nicht die Stimme der Vernunft für den gemeinſten Menſchen ſo vernehmlich. (M. II, 207). Das Princip der eigenen Glückſeligkeit, oder daſs irgend etwas anders als die Form der Maxime zum Geſetz den Willen beſtimme, iſt das gerade Widerſpiel vom Princip der Sittlichkeit. Dieſer Widerſtreit iſt aber nicht bloſs logiſch (das Wiſſen betreffend), wie der, wenn man Regeln, die bloſs für gewiſſe Erfahrungen gelten, für Erkenntniſsgründe überhaupt hält, die ganz allgemein gelten ſollen. Sondern dieſer Widerſtreit iſt praktiſch (betrifft das Handeln), und würde alles Handeln um des Geſetzes willen unmöglich machen, wäre nicht das Gebot der Vernunft

ſo deutlich (P. 61. f.). Das Princip der eigenen Glückſeligkeit iſt auch daher unter allen falſchen Principien der Sittlichkeit am meiſten verwerflich, weil es die Sittlichkeit untergräbt, und den ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter ganz und gar auslöſcht (M. II, 120).

Folgende Beiſpiele lehren, daſs die Grenzen der Sittlichkeit ſo deutlich und ſcharf abgeſchnitten ſind, daſs ſelbſt das gemeinſte Auge den Unterſchied nicht verfehlen kann (M. II, 208). Wenn ein dir ſonſt angenehmer Umgangsfreund ſich bei dir wegen eines abgelegten falſchen Zeugniſſes dadurch zu rechtfertigen vermeinte, daſs er zuerſt die, ſeinem Vorgeben nach heilige Pflicht der eigenen Glückſeligkeit vorſchützte; wenn er dir alsdann alle die Vortheile herzählte, die er ſich dadurch erworben habe, und die er ohne jene That nicht erlangt hätte; wenn er dir die Klugheit nahmhaft machte, die er beobachtet habe, um wider alle Entdeckung ſicher zu ſeyn; wenn er dann im ganzen Ernſt vorgäbe, er habe folglich eine wahre Menſchenpflicht ausgeübt, da ihm groſser Vortheil und nicht der geringſte Nachtheil durch die Ablegung des falſchen Zeugniſſes zugewachſen ſei: ſo würdeſt du ihm entweder gerade ins Geſicht lachen, oder vor ihm zurückbeben. Und dennoch könnteſt du nicht das mindeſte wider die Maaſsregeln dieſes Menſchen einzuwenden haben, wenn eigene Vortheile die Gründe der Pflicht ſeyn können. Oder geſetzt, es empfehle euch Jemand einen Mann zum Haushalten, dem ihr alle eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnet. Die Empfehlungsgründe für dieſen Mann wären aber folgende: es ſei ein kluger Menſch, d. i. er verſtehe ſich meiſterhaft auf ſeinen Vortheil, und laſſe auch keine Gelegenheit ungenützt, dieſen zu befördern; er habe auch nicht etwa einen pöbelhaften Eigennutz, ſondern verſtehe zu leben, z. B. er erweitere ſeine Kenntniſſe, habe einen wohlgewählten beleh-

renden Umgang, thue den Dürftigen wohl, suche sein Vergnügen, und gebrauche dazu anderer Menschen Geld, wie sein eigenes, sobald er es nur unentdeckt und ungehindert thun könne; denn sein Grundsatz sei, die Mittel würden durch den Zweck geheiligt: ihr würdet wahrlich glauben, entweder der Empfehlende habe euch zum Besten, oder er habe den Verstand verloren (P. 62. f.), s. Exposition, 28. ff.

12. Der Begriff der Glückseligkeit ist aber nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instincten abstrahirt, und so aus der Thierheit in ihm selbst hernimmt. Sondern dieser Begriff ist die bloße Idee (der Vernunftbegriff) eines Zustandes, den er dieser Idee angemessen machen will, aber so, daſs die Erlangung dieses Zustandes bloſs von der Erfahrung abhängen soll, welches unmöglich ist. Der Mensch entwirft sich diese Idee selbst, durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand (im weitern Sinne des Worts, in welchem er Verstand, Urtheilskraft und Vernunft unter sich begreift). Er ändert sogar diesen seinen Begriff von Glückseligkeit so oft, daſs die Natur unmöglich mit diesem Begriff übereinstimmen könnte, wenn sie auch selbst der Willkühr des Menschen gänzlich unterworfen wäre. Wenn der Mensch aber seine Glückseligkeit auch nur auf die Befriedigung wahrhafter Naturbedürfnisse einschränkte, oder wenn er auch die höchste Geschicklichkeit hätte, sich eingebildete Zwecke zu verschaffen, so würde doch der Zustand, den er sich in dieser Idee von Glückseligkeit vorstellt, nie erreicht werden. Denn seine Natur ist nicht von der Art, daſs er, wenn er auch alles besäſse, und alles genösse, was er sich gewünscht hatte, nun zu wünschen aufhören sollte. Auf der andern Seite hat die Natur den Menschen eben nicht zu ihrem besondern Liebling aufgenommen, und ihn vor allen Thieren mit Wohlthaten begünstigt. Sie hat ihn vielmehr mit ihren verderb-

lichen Wirkungen, Peſt, Hungersnoth u. ſ. w. eben ſo wenig verſchont, als andere Thiere. Noch mehr, das Widerſinniſche der Naturanlagen in ihm verſetzt ihn ſelbſt und andere von ſeiner Gattung in ſelbſt erſonnene Plagen, durch die Barbarei der Kriege u. ſ. w. So arbeitet er ſelbſt auf eine ſolche Art an der Zerſtörung ſeiner eigenen Gattung, daſs ihn ſelbſt die wohlthätigſte Natur nicht glücklich machen könnte, wenn es auch der Zweck derſelben wäre, die Gattung des Menſchengeſchlechts (die Species) glücklich zu machen. Die Natur in uns iſt nehmlich einer ſolchen Glückſeligkeit nicht empfänglich. Der Menſch iſt alſo zwar in mancher Rückſicht Zweck der Natur, aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmäſsigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder in der Kette der Naturzwecke, von der er alſo ein Glied iſt. Er iſt alſo nur bedingter, nehmlich, als vernünftiges Weſen, ſeiner Beſtimmung nach, und wenn er es verſteht und den Willen dazu hat, letzter Zweck der Natur (U. 388. ff. M. II, 922).

13. Wenn alſo der Menſch die Glückſeligkeit auf Erden ſich zu ſeinem ganzen Zweck ſetzt, ſo macht er ſich dadurch unfähig, ſeiner eigenen Exiſtenz einen Endzweck zu ſetzen, und dazu zuſammen zu ſtimmen. Unter der Glückſeligkeit auf Erden iſt nehmlich der Inbegriff aller durch die Natur auſser und in dem Menſchen möglichen Zwecke deſſelben zu verſtehen, d. i. die Materie aller ſeiner Zwecke auf Erden (5.) (U. 391). Der Menſch kann nehmlich bei ſeinen Handlungen keine andern Zwecke haben, d. h. er kann ſich keine andere Wirkung ſo vorſtellen, daſs dieſe Wirkung ihn zur Hervorbringung derſelben beſtimmen ſollte, als entweder das, was ihm durch die Natur (den Inbegriff ſinnlicher Gegenſtände), in ihm und auſser ihm, dargeboten wird, oder doch möglich iſt; folglich etwas in der Sinnenwelt mögliches. Die

Erreichung aller dieſer Zwecke iſt aber, wie wir geſehen haben, für den Menſchen nicht möglich. Oder der Menſch macht ſich bei ſeinen Handlungen die Form ſeiner Zwecke zum Zweck, d. h. daſs er ſich ſelbſt tauglich mache, ſich Zwecke zu ſetzen und die Natur als Mittel dazu zu gebrauchen. Die Hervorbringung dieſer Tauglichkeit heiſst Cultur, und dieſe (hauptſächlich die moraliſche) kann alſo nur der letzte Zweck der Natur in Anſehung der Menſchengattung ſeyn; aber nicht die Glückſeligkeit des Menſchen auf Erden, oder wohl gar durch den Menſchen Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftloſen Natur auſser dem Menſchen zu ſtiften (U. 391. f. M. II, 923).

14. Einige machen noch einen Unterſchied zwiſchen einer moraliſchen und einer phyſiſchen Glückſeligkeit, und meinen, wenn auch die letztere nicht das Princip der Sittlichkeit ſeyn könne, ſo ſei es doch die erſtere. Da dieſe Behauptung manchen ſo richtig ſcheint, ſo ſoll ſie hier ausführlich geprüft werden. Die phyſiſche Glückſeligkeit beſtehet hiernach in der Zufriedenheit mit dem, was die Natur beſcheert, mithin was man als fremde Gabe genieſst (T. 16.); oder in dem immerwährenden Beſitze der Zufriedenheit mit ſeinem phyſiſchen Zuſtande (Befreiung von Übeln und Genuſs eines immer wachſenden Vergnügens) (R. 86). Die moraliſche Glückſeligkeit aber iſt hiernach die Zufriedenheit mit ſeiner Perſon und ihrem eigenen ſittlichen Verhalten, alſo mit dem, was man thut (T. 16.); oder die Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrükkenden (nie daraus fallenden) Geſinnung (R. 86). Sollte nun die moraliſche Glückſeligkeit der Beſtimmungsgrund zu moraliſchen Handlungen ſeyn, ſo müſste der Handelnde ein Bedürfniſs fühlen, ſittlich gut zu handeln, denn ſonſt

könnte ſein ſittliches Verhalten nicht der Grund einer Luſt für ihn werden, ihn nicht mit Zufriedenheit über dieſes Verhalten erfüllen. Hätte er aber ein Bedürfniſs, ſittlich gut zu handeln, ſo wäre er ja ſchon ſittlich gut, folglich mit ſich ſelbſt zufrieden, alſo moraliſch glücklich, und die Vorſtellung der moraliſchen Glückſeligkeit wäre dann nicht der Beſtimmungsgrund ſeiner ſittlich guten Handlungen. Es liegt hier nehmlich die Täuſchung zum Grunde, daſs man ſich die moraliſche Glückſeligkeit als ein eben ſolches, nicht von unſerm Willen abhängiges, Gut vorſtellt, wie die phyſiſche Glückſeligkeit. Dies iſt nun nicht der Fall. Denn die moraliſche Glückſeligkeit iſt ganz in unſerer Gewalt; wir dürfen nur wollen ſittlich gut handeln, ſo können wir es auch. Dasjenige aber, dem wir immer zu genügen in unſerer Gewalt haben, kann man nicht ein Bedürfniſs nennen, oder was wir ſtets beſitzen, deſſen bedürfen wir ja nicht. Beſitzen wir alſo die moraliſche Glückſeligkeit nicht, ſo müſſen wir derſelben nicht bedürfen; bedürfen wir aber derſelben, ſo müſſen wir ſie ſchon beſitzen, denn eben daſs wir ihrer bedürfen, folglich aus dieſem Bedürfniſſe handeln, macht uns ja zufrieden mit uns ſelbſt oder moraliſch glücklich. Die moraliſche Glückſeligkeit kann alſo kein Beſtimmungsgrund ſittlicher Handlungen ſeyn, denn ſonſt müſste der Handelnde ſchon ſittlich gut ſeyn, oder das Bedürfniſs haben, ſittlich zu ſeyn. Soll aber die Vorſtellung von der moraliſchen Glückſeligkeit erſt das Bedürfniſs derſelben hervorbringen, das hieſse, den Menſchen ſittlich gut machen, ſo müſste ja noch ein anderer Grund da ſeyn, der ihn beſtimmte, die moraliſche Glückſeligkeit der phyſiſchen, die für ihn ſchon Bedürfniſs iſt, vorzuziehen, das iſt, der erſtern einen höhern Werth beizulegen; dann iſt aber dieſer Grund und nicht die moraliſche Glückſeligkeit der Beſtimmungsgrund zur Sittlichkeit, folglich hat die Sittlichkeit nicht die moraliſche Glückſeligkeit zum Princip.

Man ſieht ſchon hieraus, daſs im Grunde der Unterſchied zwiſchen moraliſcher und phyſiſcher Glückſeligkeit unſtatthaft iſt. Der Ausdruck moraliſche Glückſeligkeit enthält nehmlich einen Widerſpruch, indem Glückſeligkeit immer etwas phyſiſches bedeutet, was nicht in unſerer Gewalt iſt, ſondern von Naturgeſetzen abhängt. Dies zeigt auch das Wort Glück an, nehmlich daſs die Glückſeligkeit eine phyſiſche Seligkeit (gänzliche Unabhängigkeit von Bedürfniſſen, weil man alle Befriedigung derſelben beſitzt) ſei, die wir nicht durch unſere Bemühungen ganz allein herbei führen können, ſondern bei der immer ein Glück iſt, oder eine verborgene Wirkung der überſinnlichen, aber vernünftigen Urſache der Natur. In dieſer Rückſicht iſt auch weiter kein Unterſchied zwiſchen der Bedeutung der Ausdrücke glücklich ſeyn und glückſelig ſeyn. Die Glückſeligkeit kann alſo nicht auch etwas moraliſches ſeyn, d. i. etwas, das ganz auf unſerm freien Willen und gar nicht auf Natur und Glück beruhet. Soll aber der Ausdruck: moraliſche Glückſeligkeit, keinen Widerſpruch enthalten, und das Bedürfniſs zur Moralität nicht phyſiſch (ein moraliſcher Sinn, und damit alle Zurechnung unmöglich, bloſs ein phyſiſcher Schmerz oder ein phyſiſches Vergnügen) ſeyn, ſo iſt es ſelbſt gewirkt, oder ein Bedürfniſs durch Freiheit. In dieſem Fall iſt aber moraliſche Glückſeligkeit ganz einerlei mit Sittlichkeit oder moraliſcher Vollkommenheit; denn derjenige, welcher ſich im bloſsen Bewuſstſeyn ſeiner Rechtſchaffenheit glücklich fühlen ſoll, beſitzt ſchon diejenige Vollkommenheit, die derjenige Zweck des Menſchen iſt, der zugleich Pflicht iſt (T. 16. f.), ſ. Vollkommenheit und Expoſition, 30. (P. 67. f.).

15. Uebrigens iſt es richtig, daſs die öftere Ausübung des moraliſchen Geſetzes um des Geſetzes willen zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit ſich ſelbſt wirken kann. Es gehört ſogar zur Pflicht, die-

ſes Gefühl, welches eigentlich allein das moraliſche Gefühl, Achtung fürs Geſetz, (ſ. Achtung) genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren. Aber der Begriff der Sittlichkeit und der Pflicht kann von dieſem Gefühl nicht abgeleitet werden. Denn dies würde allen Begriff der Sittlichkeit und Pflicht gänzlich aufheben, und bloſs ein mechaniſches Spiel feinerer Neigungen an ihre Stelle ſetzen, die mit den gröbern Neigungen bisweilen in Zwiſt gerathen (P. 68.). Dieſes Gefühl der Zufriedenheit mit uns ſelbſt, dieſes moraliſche Gefühl iſt nicht Glückſeligkeit, auch nicht der mindeſte Theil derſelben. Denn Niemand wird ſich die Gelegenheit wünſchen, es zu genieſsen, z. B. die Gelegenheit zu haben, den Nutzen eines geliebten und verdienſtvollen Freundes der Pflicht der Wahrhaftigkeit aufzuopfern; Niemand wird ſich ein Leben in ſolchen Umſtänden wünſchen, die ihn durch ihre Härte jeden Augenblick reizen, ſeine Pflicht zu verletzen, um nur den Genuſs des Sieges im Kampfe der Pflicht mit der Neigung zu haben. Unmöglich können wir den Zuſtand Jeſu am Kreutze wünſchenswerth nennen, ob er wohl die vollkommenſte Zufriedenheit mit ſich ſelbſt genoſs. Dieſe innere Beruhigung iſt bloſs negativ, in Anſehung alles deſſen, was das Leben angenehm machen kann. Das heiſst, ohne ſie hat alle Annehmlichkeit des Lebens keinen Werth, aber mit ihr bleibt doch noch unſer perſönlicher Werth übrig, wenn auch der Werth unſeres Zuſtandes im Sinnenleben ſchon gänzlich aufgegeben iſt (P. 157. S. III, 435 *). Achtung, (ſ. Achtung), und nicht Vergnügen oder Genuſs der Glückſeligkeit, hat alſo kein vorhergehendes Gefühl, gleichſam einen moraliſchen Sinn, zum Grunde. Denn alsdann würde das Gefühl der Achtung jederzeit äſthetiſch (aus den Sinnen entſpringend) und pathologiſch (nichts ſelbſt gewirktes) ſeyn. Als Bewuſstſeyn der unmittelbaren Nöthigung des Willens durchs Geſetz, iſt das Gefühl der Achtung kaum ein Analogon des Gefühls der

Luſt, indem es im Verhältniſſe zum Begehrungsvermögen nur gerade eben daſſelbe wirkt. Durch dieſe Vorſtellungsart aber kann man allein erreichen, was man ſucht, nehmlich, daſs Handlungen nicht bloſs pflichtmäſsig (angenehmen Gefühlen zu Folge), ſondern aus Pflicht geſchehen (P. 211.).

16. Wir haben (in 10) geſehen, daſs wir genöthigt ſind, die Möglichkeit des höchſten Guts in der Verknüpfung mit einer intelligibeln Welt zu ſuchen. Dennoch hat es Philoſophen gegeben, welche die Glückſeligkeit in ganz geziemender Proportion mit der Tugend ſchon in dieſem gegenwärtigen Leben (in der Sinnenwelt) haben finden wollen, z. B. Epikur (M. II, 327.). Dies rührte daher, weil Epikur ſowohl, als die Stoiker, die Glückſeligkeit, die aus dem Bewuſstſeyn der Tugend im Leben entſpringe, über alles erhoben. Epikur war in ſeinen praktiſchen Vorſchriften nicht ſo niedrig geſinnt, als man aus den Principien ſeiner Theorie, die er zum Erklären brauchte, ſchlieſsen möchte. Es deuteten nur viele ſeine Principien, durch den Ausdruck Wohlluſt oder Vergnügen (ἡδονή), für Zufriedenheit, verleitet, ſo aus (ſ. Epikur, 6) *). Er rechnete vielmehr die uneigennützigſte Ausübung des Guten mit zu den Genuſsarten der innigſten Freude, und die Genügſamkeit und die Bändigung der Neigungen, ſo wie ſie immer der ſtrengſte Moralphiloſoph fordern mag, gehörte mit zu ſeinem Plane des Vergnügens, unter welchem er eigentlich das ſtets fröhliche Herz verſtand.

*) Auf ſie ſcheint die Stelle im zweiten Briefe Petri (Cap. 2, 13.) zu gehen: ſie achten für Wohlluſt (Vergnügen, eigentlich für Glückſeligkeit, für ihr höchſtes Gut) das zeitliche Wohlleben (ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν).

Nur darin wich er von den Stoikern ab, daſs er den Bewegungsgrund zur Tugend in dem Vergnügen ſetzte (ſ. Epikur, 6.), wovon die Stoiker, und zwar mit Recht, das Gegentheil behaupteten. Epikur fiel hier nehmlich in den Fehler, den wir ſchon (in 14) haben kennen lernen, die tugendhafte Geſinnung in denen Perſonen ſchon vorauszuſetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend (in dem Vergnügen) zuerſt angeben wollte. Und in der That kann der Rechtſchaffene nicht glücklich ſeyn, wenn er ſich nicht ſeiner Rechtſchaffenheit bewuſst iſt, dies iſt, wie wir (in 15) geſehen haben, die *conditio ſine qua non*, oder das, ohne welches die Glückſeligkeit keinen Werth für ihn hat, obwohl noch nicht die Glückſeligkeit ſelbſt. Denn bei ſeiner rechtſchaffenen Geſinnung würden die Verweiſe, die er bei Uebertretungen ſich ſelbſt zu geben durch ſeine eigene Denkungsart genöthigt ſeyn würde, ihn alles Genuſſes der Annehmlichkeit ſeines äuſserlich glückſeligen Zuſtandes berauben. Allein die Frage iſt: wodurch wird eine ſolche rechtſchaffene Geſinnung und Denkungsart zuerſt möglich? indem vor derſelben noch gar kein Gefühl für einen moraliſchen Werth überhaupt, noch gar kein Bedürfniſs, moraliſch gut zu handeln, im Subjecte angetroffen werden würde. Der Menſch wird, wenn er tugendhaft iſt, bei allem ſeinen Glück des Lebens nicht froh werden, wenn er ſich einer nicht rechtſchaffenen Handlung bewuſst iſt. Aber wenn er nun noch nicht tugendhaft iſt? Kann man ihm da wohl die Seelenruhe anpreiſen, die aus dem Bewuſstſeyn einer Rechtſchaffenheit entſpringen werde, für die er doch keinen Sinn hat? (P. 208. f. M. II, 328), ſ. Fehler des Erſchleichens, 3.

17. Hat man aber nicht ein Wort ſtatt des Ausdrucks moraliſche Glückſeligkeit, welches das Analogon der Glückſeligkeit anzeigte, das das Bewuſstſeyn der Tugend nothwendig begleitet? Ja! Dieſes Wort iſt Selbſtzufriedenheit, ſ.

Selbſtzufriedenheit. Dieſe Zufriedenheit mit uns ſelbſt kann aber nicht Glückſeligkeit heiſſen, weil ſie nicht vom poſitiven Beitritt eines Gefühls abhängt, ſie beſteht nicht in einer wirklichen Sinnenluſt, die ſich auf eine beſondere Empfänglichkeit, irgend einen Trieb, gründete (P. 210. f. 214).

18. Dieſe Selbſtzufriedenheit kann aber auch, genau zu reden, nicht Seligkeit heiſsen; denn ſie macht doch nicht von Neigungen und Bedürfniſſen gänzlich unabhängig, der Tugendhafte iſt noch immer ein endliches Weſen. Aber dieſe Zufriedenheit mit uns ſelbſt iſt der Selbſtgenügſamkeit des höchſten Weſens analogiſch und alſo der Seligkeit ähnlich. Denn der Tugendhafte kann wenigſtens ſeine Willensbeſtimmung von allem Einfluſſe der Neigungen und Bedürfniſſe frei halten, er iſt in Anſehung deſſen, was er will, nicht von ihnen abhängig. Zur völligen Seligkeit gehört aber auch, daſs man in Anſehung des Wohlſeyns von ihnen unabhängig iſt (P. 214. M. II, 330).

19. Es wird hier alſo nicht behauptet, man ſolle alle Anſprüche auf Glückſeligkeit aufgeben, ſondern nur, bei Erfüllung der Pflicht nicht darauf Rückſicht nehmen. Es kann ſogar Pflicht werden, für ſeine Glückſeligkeit zu ſorgen. So kann es für uns mittelbare Pflicht ſeyn, nach Geſchicklichkeit, Stärke, Geſundheit, Wohlhabenheit, Reichthum und Wohlfahrt überhaupt zu ſtreben, weil dieſe Dinge Mittel zur Erfüllung unſerer Pflichten enthalten, oder weil der Mangel derſelben, z. B. Widerwärtigkeiten, Schmerz, Mangel und Armuth, Verſuchungen enthalten, unſere Pflichten zu übertreten. Nur ſeine Glückſeligkeit zu befördern, kann niemals unmittelbare (an und für ſich, nicht um einer andern Pflicht willen) Pflicht ſeyn (P. 166. f. T. 17. f). Denn eigene Glückſeligkeit iſt

ein Zweck, den zwar alle Menſchen haben (vermöge des Antriebes ihrer Natur), nie aber kann dieſer Zweck als Pflicht angeſehen werden, ohne daſs man ſich ſelbſt widerſpreche. Was ein jeder unvermeidlich ſchon von ſelbſt will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn dieſe iſt ja eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerſpricht ſich alſo, zu ſagen, man ſei verpflichtet (genöthigt), ſeine eigene Glückſeligkeit (was man ſeiner Natur nach ſo ſehr begehrt) aus allen Kräften zu befördern (T. 13). Diejenigen ſichern alſo ihre wahre Glückſeligkeit pflichtmäſſig (denn der Mangel an Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande kann leicht eine groſse Verſuchung zu Uebertretung der Pflichten werden), aber nicht aus Pflicht, welche darum für ihre Geſundheit ſorgen, weil ſie ihnen zu ihrer Glückſeligkeit unentbehrlich iſt. Wer aber auch einen andern Genuſs der Erhaltung der Geſundheit vorziehen wollte, der hat noch ein Geſetz übrig, nehmlich in der Erhaltung ſeiner Geſundheit ſeine Glückſeligkeit zu befördern aus Pflicht (M. II, 26), ſ. Pflicht.

20. Wenn es alſo Pflicht ſeyn ſoll, auf Glückſeligkeit hinzuwirken, ſo muſs es entweder indirect, um einer andern Pflicht willen ſeyn, wenn es meine eigene Glückſeligkeit iſt, die ich befördern ſoll, oder es muſs die Glückſeligkeit anderer Menſchen ſeyn, deren (erlaubten) Zweck ich hiermit auch zu dem meinigen mache. Fremde Glückſeligkeit zu befördern iſt Pflicht, denn ich kann nicht wollen, daſs Andere gar nichts zu meiner Glückſeligkeit thun ſollen, da ich der Hülfe Anderer bedürftig bin. Folglich kann die Maxime: ſich um fremde Glückſeligkeit nicht zu bekümmern, nicht zu einem moraliſchen Geſetze taugen; diejenige Maxime nehmlich, von der ich nicht wollen kann, daſs ſie allgemeines Geſetz werde, iſt unmoraliſch, (ſ. auch 11). Was übrigens Andere zu ihrer Glückſeligkeit zählen mögen, bleibt ihnen ſelbſt zu

beurtheilen überlaſſen; denn wir haben (in 12) geſehen, daſs ſelbſt jeder Einzelne nicht immer daſſelbe zu ſeiner Glückſeligkeit rechnet. Aber es ſteht auch bei mir, ihnen das zu verweigern, was ich nicht für etwas zu ihrer Glückſeligkeit gehöriges halte, wenn ſie ſonſt kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern (T. 17).

Kant Critik der reinen Vernunft, Methodenl. II. Hauptſt I. Abſchn. S. 828. II. Abſchn. S. 833. S. 841. f.

Deſſen Grundl. zur M. d. S. I. Abſchn. S. 1. f. — S. 5. ff. — S. 23.

Deſſen Critik der praktiſchen Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 40. f. — S. 60. ff. — S. 68. II. Hauptſt. S. 107. f. — III. Hauptſt. S. 129. — S. 157. — S. 166. f. II. B. II. Hauptſt. S. 199. — S. 208. ff. — S. 214. — S. 264.

Deſſen Critik der Urtheilsk. I. Th. §. 4. S. 12. f. — II. Th. §. 83. S. 388. ff.

Deſſen Met. Anfangsgr. der Tugendl. Einleit. IV. S. 13. — V. S. 16. f.

Deſſen Relig. II. Stück. I. Abſchn. c. S. 86.

Glückſeligkeitslehre,

Klugheitslehre.

Eine Anweiſung, der Glückſeligkeit theilhaftig zu werden, oder die Lehre, wie wir uns glücklich machen. (P. 234). Eine ſolche Anweiſung muſs die Mittel lehren, durch welche man die Glückſeligkeit erwirbt. Sie muſs die Maaſsregeln an die Hand geben, durch welche man ſeine Wünſche befriedigt.

1. Die Unterſcheidung der Glückſeligkeitslehre von der Sittenlehre

iſt die Hauptſache der Analytik der praktiſchen Vernunft. In der Glückſeligkeitslehre ſind Erfahrungsregeln (empiriſche Principien) das ganze Fundament; in der Sittenlehre darf nicht die unbedeutendeſte Erfahrungsregel vorkommen. Hierin muſs die Analytik der praktiſchen Vernunft eben ſo pünctlich, ja peinlich verfahren als der Geometer in ſeinem Geſchäfte, (M. II, 296. P. 165), ſ. Sittenlehre.

2. Die Sittenlehre oder Moral iſt nehmlich eine Anweiſung, der Glückſeligkeit würdig zu werden, oder die Lehre, wie wir der Glückſeligkeit würdig werden ſollen (P. 234. M. II, 346); ſ. würdig. Folglich muſs man die Moral niemals als Glückſeligkeitslehre behandeln, denn ſie hat es lediglich mit der Vernunftbedingung (*conditio ſine qua non*) zu thun, unter der allein man glücklich werden kann. Wenn die Moral aber, die bloſs Pflichten auflegt, nicht aber lehrt, wie wir uns glücklich machen ſollen, vollſtändig vorgetragen worden, alsdann kann ſie auch Glückſeligkeitslehre genannt werden. Alsdann kann nehmlich auf das Moralgeſetz der moraliſche Wunſch, das höchſte Gut zu befördern, der in dem Gebet ausgedrückt wird: dein Reich komme, und der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt und moraliſchen Geſetzgeber, gegründet und erweckt werden, und damit der erſte Schritt zur Religion geſchehen. Mit der Religion aber hebt allererſt die Hoffnung an, daſs wir die Glückſeligkeit erlangen werden. Und ſo können wir ſagen, die Glückſeligkeitslehre iſt eine Anweiſung, ſo zu handeln, daſs wir der Glückſeligkeit würdig werden, und dadurch die Hoffnung zu gründen, daſs wir ſie, durch den Urheber der Welt, erlangen werden. Eine ſolche Glückſeligkeitslehre iſt aber nicht Klugheitslehre, ſondern Weisheitslehre (Moral mit Reli-

gion verbunden) (P. 234. f.), ſ. Glaubensſachen, und Glückſeligkeit.

Kant Critik der praktiſchen Vernunft. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 165. — II. B. II. Hauptſt. V. S. 234. f.

Glücksgaben,

ſ. Glückſeligkeit, 5.

Glücksſpiele,

ſ. Spiel.

Gnadenmittel,

in der Religion, *moyen de la grace.* Die gewagten Verſuche, aufs Überſinnliche hinzuwirken (R. 64.) Dieſe Verſuche ſind gewagt, heiſst, derjenige, der ſie macht, iſt nicht ſicher, ob er ſeinen Zweck erreichen werde, und ſetzt dabei etwas viel Sichereres aufs Spiel. Durch dieſes gewagt drückt alſo Kant aus, daſs der Gebrauch des Gnadenmittels, als eines ſolchen, nicht zu billigen ſei, und daſs man gemeiniglich die ächte Sittlichkeit darüber aufopfere.

2. Was der Menſch Gutes nach Freiheitsgeſetzen für ſich ſelbſt thun kann, das kann man Natur nennen, zum Unterſchiede von der Gnade, d. i. dem Vermögen zum Guten, welches ihm nur durch übernatürliche Beihülfe möglich iſt. Unter Natur iſt aber nicht eine phyſiſche Beſchaffenheit zu verſtehen, ſondern ein Vermögen, deſſen Geſetze (der Tugend) wir kennen, und das in ſo fern ein Analogon der Natur iſt. Dagegen bleibt es uns gänzlich verborgen, ob, wenn und was, oder

wie viel die Gnade in uns wirken werde, und die Vernunft ist hierüber, so wie beim Übernatürlichen überhaupt (dazu die Moralität, als Heiligkeit, gehört) von aller Kenntniss der Gesetze, wonach es geschehen mag, verlassen (R. 296).

3. Der Gegenstand, den wir Gnadenmittel nennen, ist zwar eine sinnliche Handlung, aber das, was dadurch gewirkt werden soll, ist etwas, das nicht in die Sinne fällt, das wir uns blos in Gedanken, durch einen Begriff, vorstellen. Dies ist nun der Begriff eines übernatürlichen Beistandes zu unserem moralischen, obzwar mangelhaften, Vermögen, und selbst zu unserer nicht völlig gereinigten, wenigstens schwachen Gesinnung, aller unserer Pflicht ein Genüge zu thun. Dieser Begriff ist also transscendent (überschwänglich, stellt etwas vor, dessen Erkenntniss über alle Erfahrungsgrenzen hinaus geht) und eine blosse Idee (ein Vernunftbegriff, der keinen Erfahrungsgegenstand vorstellt), von deren Realität (dass sie kein Hirngespinst ist) uns keine Erfahrung versichern kann. Aber es ist auch sehr gewagt, sie in blos praktischer Absicht (zum Handeln) als Idee anzunehmen, und schwerlich mit der Vernunft vereinbar; weil das, was durch übernatürlichen Beistand gewirkt würde, doch nicht uns, als sittliches Verhalten, zugerechnet werden könnte, denn das sittliche Verhalten muss nicht durch fremden Einfluss, sondern nur durch den bestmöglichen Gebrauch unserer eigenen Kräfte geschehen. Allein es lässt sich doch auch nicht die Unmöglichkeit davon beweisen, dass etwas, was uns als sittliches Verhalten soll zugerechnet werden, nicht zugleich durch den Beitritt des Vermögens eines Andern könnte bewirkt werden. Denn die Freiheit selbst, ob sie gleich in ihrem Begriffe nichts Übernatürliches enthält, bleibt uns gleichwohl, ihrer Möglichkeit nach, eben so unbegreiflich, als das Übernatürliche, welches man annehmen möchte, um das zu ersetzen, was der selbstgewirkten, aber doch

mangelhaften, Wirkung derſelben an ihrer Vollkommenheit abgehet. Es läſst ſich alſo über die Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, einer ſolchen übernatürlichen Wirkung nichts ausmachen (R. 296. f.).

4. Allein von der Freiheit kennen wir doch wenigſtens die Geſetze, nach welchen ſie beſtimmt werden ſoll, d. h. die moraliſchen Geſetze. Ob aber eine gewiſſe in uns wahrgenommene moraliſche Stärke wirklich von einem übernatürlichen Beiſtande herrühre, oder auch, in welchen Fällen und unter welchen Bedingungen eine ſolche moraliſche Stärke zu erwarten ſei, davon können wir nicht das Mindeſte erkennen. Wir können folglich zwar überhaupt vorausſetzen, daſs das die Gnade bewirken werde, was die Natur in uns nicht vermag, wenn wir dieſe unſere natürlichen Kräfte nur nach Möglichkeit benutzt haben; aber wir können von dieſer Idee weiter keinen Gebrauch machen. Wir können weder ausfindig machen, wie wir noch auf eine andere Art, als durch die ſtetige (ununterbrochene) Beſtrebung zum guten Lebenswandel, die Mitwirkung der Gnade uns verſchaffen können; noch wie wir beſtimmen könnten, in welchen Fällen wir uns derſelben zu gewärtigen haben. Dieſe Idee iſt gänzlich überſchwänglich (tranſcendent), und es iſt überdem heilſam, ſich von ihr in einer ehrerbietigen Entfernung zu halten. Beſchäftigen wir uns zu viel mit derſelben, ſo könnten wir uns leicht durch den Wahn, ſelbſt Wunder zu thun, oder Wunder in uns wahrzunehmen, zu allem Vernunftgebrauch untauglich machen, oder auch zur Trägheit im Guten einladen laſſen, und das von oben herab erwarten, was wir ſelbſt thun ſollen (R. 297. f.)

5. Nun ſind Mittel alle Zwiſchenurſachen, die der Menſch in ſeiner Gewalt hat, um dadurch eine gewiſſe Abſicht zu bewirken. Zur Erlangung der Gnade (oder vielmehr dieſes himmliſchen Beiſtandes würdig zu werden) giebts aber kein

anderes Mittel (und kann auch kein anderes geben), als ernſtliche Beſtrebung, ſeine ſittliche Beſchaffenheit nach Möglichkeit zu beſſern, und ſich dadurch der Vollendung ſeiner Angemeſſenheit zum göttlichen Wohlgefallen empfänglich zu machen, welche Vollendung nicht in unſrer Gewalt iſt. Denn jener göttliche Beiſtand (die Gnade), den der Menſch erwartet, hat doch ſelbſt eigentlich nur ſeine Sittlichkeit zur Abſicht. Es war aber ſchon *a priori* zu erwarten, daſs der unlautere Menſch den göttlichen Beiſtand auf dieſem Wege nicht ſuchen werde, ſondern lieber in gewiſſen ſinnlichen Veranſtaltungen. Dieſe hat der Menſch freilich in ſeiner Gewalt, ſie können aber für ſich keinen beſſern Menſchen machen, und ſollen dieſes doch nun übernatürlicher Weiſe bewirken. So findet es ſich nun auch in der Erfahrung. Der Begriff eines ſogenannten Gnadenmittels, einer gewiſſen ſinnlichen Veranſtaltung, durch welche man den übernatürlichen Beiſtand Gottes zum Guten erhalten könne, ob er zwar, nach dem, was eben geſagt worden, in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, dient hier doch zum Mittel einer Selbſttäuſchung, welche eben ſo gemein, als der wahren Religion nachtheilig iſt (R. 298).

6. Der wahre (moraliſche) Dienſt Gottes, den Gläubige ihm zu leiſten haben, als zu ſeinem Reiche gehörige Unterthanen und als Bürger deſſelben (unter Freiheitsgeſetzen), iſt zwar, ſo wie dieſes Reich ſelbſt, unſichtbar (ein Dienſt der Herzen im Geiſt und in der Wahrheit), und kann nur in der Geſinnung (der Beobachtung aller wahren Pflichten, als göttlicher Gebote), nicht in ausſchlieſslich für Gott beſtimmten Handlungen beſtehen; allein das Unſichtbare bedarf doch beim Menſchen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräſentirt, ja, was noch mehr iſt, durch das Sinnliche zum Behuf des Praktiſchen begleitet und (ob es zwar intellectuell iſt) gleichſam (nach einer gewiſſen Analogie) anſchaulich

gemacht zu werden, welches (Sinnliche, obwohl es nicht gut entbehrliches Mittel ist, uns unsere Pflicht im Dienste Gottes nur vorstellig zu machen) gar sehr der Gefahr der Misdeutung unterworfen ist, und durch einen uns überschleichenden Wahn leichtlich für den Gottesdienst selbst gehalten, und auch gemeiniglich so benannt wird (R. 298. f.).

7. Dieser angebliche Dienst Gottes, auf seinen Geist und seine wahre Bedeutung, nehmlich eine dem Reich Gottes in uns und ausser uns sich weihende Gesinnung, zurückgeführt, kann selbst durch die Vernunft in vier Pflichtbeobachtungen eingetheilt werden, denen aber gewisse Förmlichkeiten (Ceremonien) beigeordnet sind, die ihnen correspondiren und nicht in nothwendiger Verbindung mit ihnen stehen. Diese Förmlichkeiten sollen jenen Pflichtbeobachtungen zum Schema, eigentlich zum Symbol (s. Communion, 3.) dienen, und sind von Alters her für gute sinnliche Mittel befunden worden, unsere Aufmerksamkeit auf den wahren Dienst Gottes zu erwecken und zu unterhalten. Sie gründen sich also insgesammt auf die Absicht, das Sittlichgute zu befördern. Ich habe die vier Pflichtbeobachtungen bereits im Artikel Communion, 2. angegeben. Zu diesen vier Pflichtbeobachtungen hat man nun in der christlichen Kirche folgende vier Symbole:

a. das Privatgebet, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gesinnung in uns selbst fest zu gründen, s. Gebet;

b. das Kirchengehen, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gesinnung unter Zeitgenossen auszubreiten, s. Kirchengehen;

c. die Taufe, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gesinnung unter die Nachkom-

men auszubreiten oder auf sie fortzupflanzen, s. Taufe; und

d. die Communion, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gesinnung der Dauer nach zu erhalten, s. Communion.

Wer nun glaubt, durch diese Förmlichkeiten selbst Gott zu dienen, da dies doch nur durch moralische Gesinnung möglich ist, der hat einen Fetischglauben; und seine Handlung selbst, als Dienst Gottes, der den Mangel der moralischen Gesinnung ersetzen, und Gott bewegen soll, diesen Mangel zu ergänzen, ist ein Fetischdienst, s. Fetischdienst, 3.

8. Der Mensch hat sich auf diese Weise in allen öffentlichen Glaubensarten gewisse Gebräuche als Gnadenmittel ausgedacht, ob sie sich gleich nicht in allen jenen Glaubensarten, so wie in der christlichen, auf praktische Vernunftbegriffe und ihnen gemäfse Gesinnungen beziehen. Im muhammedanischen Glauben sind es z. B. die fünf grofsen Gebote, das Waschen, Beten, Fasten, Allmosengeben und die Wallfahrt nach Mekka. Von diesen wäre das Allmosengeben wirklich ein Gnadenmittel, wenn es aus wirklich tugendhafter und religiöser Gesinnung für Menschenpflicht geschähe; aber das, was man in der Person des Armen Gott zum Opfer darbringt, ist oft ein von Andern erpresstes Gut (R. 301).

9. Es kann nehmlich dreierlei Art von Wahnglauben geben, durch welchen wir die Grenzen unserer Vernunft in Ansehung des Übernatürlichen, welches nach Vernunftgesetzen weder ein Gegenstand des theoretischen, noch des praktischen Gebrauchs ist, überschreiten:

a. der Glaube an Wunder, oder etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir nicht

für eine nach objectiven Erfahrungsgesetzen mögliche Begebenheit annehmen können, s. Wunder;

b. der Glaube an Geheimnisse, der Wahn, das unter unsere Vernunftbegriffe aufnehmen zu müssen, wovon wir uns selbst durch die Vernunft keinen Begriff machen können, s. Geheimnifs; und

c. der Glaube an Gnadenmittel, der Wahn, durch den Gebrauch blofser Naturmittel eine übernatürliche Wirkung (den Einfluss Gottes auf unsere Sittlichkeit) hervorzubringen, die für uns Geheimnifs ist, s. Geheimnifs.

Der Glaube an die Erfahrung der Gnadenwirkungen, oder übernatürlichen moralischen Einflüsse Gottes selbst, ist ein auf dem Gefühl beruhender schwärmerischer Wahn, und gehört zum Glauben an Wunder (R. 301. f).

10. Alle erkünstelte Selbsttäuschungen in Religionssachen, nach welchen man etwas Anderes an die Stelle der moralischen Gesinnungen zu setzen wähnt, haben einen gemeinschaftlichen Grund. Der Mensch wendet sich unter den drei göttlichen moralischen Eigenschaften (Heiligkeit, Gnade und Gerechtigkeit) unmittelbar an die Gnade, um so die abschreckende Bedingung zu umgehen, den Forderungen der Heiligkeit gemäfs zu seyn. Ein guter Diener zu seyn ist mühsam (man hört da immer von Pflichten sprechen), er möchte daher lieber ein Günstling (Favorit) seyn (wo ihm vieles nachgesehen, oder, wenn ja zu gröblich gegen Pflicht verstofsen worden, alles durch Vermittelung irgend eines im höchsten Grade Begünstigten wiederum gut gemacht wird, indessen dafs der Mensch immer

der lose Knecht bleibt, der er war). Um sich aber auch wegen der Thunlichkeit dieser seiner Absicht mit einigem Scheine zu befriedigen, trägt er seinen Begriff von einem Menschen (zusammt seinen Fehlern), wie gewöhnlich, auf die Gottheit über, und so wie auch an den besten Obern von unserer Gattung die gesetzgebende Strenge, die wohlthätige Gnade und die pünctliche Gerechtigkeit sich in der Denkungsart eines solchen menschlichen Oberherrn bei Fassung seiner Rathschlüsse vermischen, man also nur der Gnade beizukommen suchen darf, um die beiden andern Eigenschaften zur Nachgiebigkeit zu stimmen; so hofft er dieses auch bei Gott auszurichten, indem er sich blos an seine Gnade wendet. (Daher war es auch eine für die Religion wichtige Absonderung der gedachten Eigenschaften, oder vielmehr Verhältnisse Gottes zum Menschen, durch die Idee einer dreifachen Persönlichkeit, welcher jene drei Eigenschaften analogisch gedacht werden sollen, jede besonders kenntlich zu machen, s. Geheimniss, 18. ff.) (R. 311. f).

11. Der Mensch befleisigt sich zu diesem Ende aller erdenklichen Förmlichkeiten, um dadurch zu erkennen zu geben, wie sehr er die göttlichen Gebote verehre, damit er sie nur nicht beobachten dürfe. Damit aber auch seine thatenlosen Wünsche zur Vergütung der Uebertretung der göttlichen Gebote dienen mögen, ruft er: Herr! Herr! um nur nicht nöthig zu haben, den Willen des himmlischen Vaters zu thun, und so macht er sich von den Feierlichkeiten, im Gebrauch gewisser Mittel zur Belebung wahrhaft praktischer Gesinnung, den Begriff, als von Gnadenmitteln an sich selbst; giebt sogar den Glauben, dass sie es sind, selbst für ein wesentliches Stück der Religion (der gemeine Mann für das Ganze derselben) aus, und überlässt es der allgütigen Vorsorge, aus ihm einen bessern Menschen zu machen, indem er sich der Frömmigkeit statt

der Tugend befleifsigt, ſ. Frömmigkeit (R. 512. f).

12. Der Wahn dieſes vermeinten Himmelsgünſtlings kann bis zur ſchwärmeriſchen Einbildung gefühlter beſonderer Gnadenwirkungen in ihm ſteigen (ſogar bis zur Anmaſsung der Vertraulichkeit eines vermeinten verborgenen Umgangs mit Gott). Dann ekelt ihm endlich gar die Tugend an, und wird ihm ein Gegenſtand der Verachtung; daher es denn kein Wunder iſt, wenn öffentlich geklagt wird: daſs Religion noch immer ſo wenig zur Beſſerung der Menſchen beiträgt, und das innere Licht (unter dem Scheffel) dieſer Begnadigten nicht auch äuſserlich, durch gute Werke, leuchten will, und zwar (wie man nach dieſem ihren Vorgeben wohl fordern könnte), vorzüglich vor andern natürlich ehrlichen Menſchen, welche die Religion nicht zur Erſetzung, ſondern zur Beförderung der Tugendgeſinnung (die in einem guten Lebenswandel thätig erſcheint) kurz und gut in ſich aufnehmen. Der Lehrer des Evangeliums hat gleichwohl dieſe äuſseren Beweisthümer, durch äuſsere Erfahrung, ſelbſt an die Hand gegeben, woran, als an ihren Früchten, man ſie und ein jeder ſich ſelbſt erkennen kann. Daſs es aber jene, ihrer Meinung nach, auſserordentlich Begünſtigten (Auserwählten) dem natürlich ehrlichen Manne, auf den man im Umgange, in Geſchäften und in Nöthen vertrauen kann, im mindeſten zuvorthäten, hat man noch nicht geſehen. Vielmehr halten ſie, im Ganzen genommen, die Vergleichung mit dieſem kaum aus. Das beweiſet, daſs es nicht der rechte Weg ſei, von der Begnadigung zur Tugend, ſondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuſchreiten (R. 513. f.).

Kant Religion innerhalb der Gr. I. Stück. Allgem. Anmerk. S. 64. — IV. Stück. Allgem. Anmerk. S. 296. ff.

Gnadenwirkung,

in der Religion, *effectus aut operatio gratiae, effet ou opération de la grace.* Die vermeinte innere Erfahrung des Ueberſinnlichen (R. 64*). Dieſe innere Erfahrung iſt vermeint, heiſst, man hat bloſs die Meinung, daſs man etwas erfahre, nehmlich übernatürliche moraliſche Einflüſſe. (R. 302), im Grunde aber iſt es eine leere Vorſtellung. Durch dieſes vermeint drückt alſo Kant aus, daſs die Gnadenwirkung kein Erfahrungsgegenſtand ſey, ſondern wer ſie dafür halte, durch einen Schein getäuſcht werde.

2. Was der Menſch im moraliſchen Sinne iſt oder werden ſoll, gut oder böſe, dazu muſs er ſich ſelbſt machen oder gemacht haben. Es muſs eine Wirkung ſeiner freien Willkühr (ſeines Vermögens, nach Belieben zu thun oder zu laſſen, ſo fern es mit dem Bewuſstſeyn des Vermögens ſeiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden iſt, und durch Bewegurſachen, die nur von der Vernunft vorgeſtellt werden, beſtimmt werden kann) ſeyn; denn ſonſt könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moraliſch gut noch moraliſch böſe ſeyn. Wenn es heiſst, er iſt gut geſchaffen, ſo kann das nichts mehr bedeuten, als, er iſt zum Guten erſchaffen, und die urſprüngliche Anlage im Menſchen iſt gut. Der Menſch iſt dadurch ſelbſt noch nicht gut. Sondern dadurch, daſs er die Triebfedern zum Guten, die dieſe Anlage enthält, in ſeine Maxime aufnimmt, oder ſichs zum Grundſatze macht, darnach zu handeln, oder nicht, welches ſeiner freien Wahl gänzlich überlaſſen ſeyn muſs, macht er, daſs er gut oder böſe wird. Geſetzt, zum Gut- oder Beſſerwerden ſei noch eine übernatürliche Mitwirkung (Gnadenwirkung) nöthig (ſie mag nun in der Verminderung der Hinderniſſe beſtehen, oder auch poſitiver

Beiſtand ſeyn), ſo muſs ſich doch der Menſch vorher würdig machen, ſie zu empfangen, und dieſe Beihülfe annehmen (welches nichts geringes iſt, d. i. es in ſeine Maxime aufnehmen, die poſitive Kraftvermehrung nicht unbenutzt zu laſſen (R. 48. f).

3. Wie es nun möglich ſei, daſs ein natürlicherweiſe böſer Menſch (der ſich böſe findet, und dieſes ſich ſelbſt zuſchreiben muſs, ob er wohl nicht wiſſen mag, wie er es geworden iſt) ſich ſelbſt zum guten Menſchen mache, das überſteigt alle unſere Begriffe; denn wie kann ein böſer Baum gute Früchte bringen? Allein es hat doch wirklich ein urſprünglich, der Anlage nach, guter Baum arge Früchte hervorgebracht, und der Verfall vom Guten ins Böſe, wenn man wohl bedenkt, daſs dieſes aus der Freiheit entſpringt, iſt nicht begreiflicher, als das Wiederaufſtehen aus dem Böſen zum Guten. Der der Anlage nach gute Baum iſt es nehmlich noch nicht der That nach; denn wäre er es, ſo könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; und wenn der Menſch die für das moraliſche Geſetz in ihn gelegte Triebfeder in ſeine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Menſch, der Baum aber ſchlechthin ein guter Baum, genannt. Da wir nun jene angeführte Erfahrung für uns haben, ſo kann die Möglichkeit nicht beſtritten werden, daſs ein guter Baum arge Früchte und ein böſer Baum gute Früchte bringen könne. Denn ungeachtet jenes Abfalls, erſchallt doch das Gebot: wir ſollen beſſere Menſchen werden, unvermindert in unſerer Seele; folglich müſſen wir es auch können, ſollten wir uns auch durch unſer Thun nur eines für uns unerforſchlichen höheren Beiſtandes empfänglich machen. — Freilich muſs hierbei vorausgeſetzt werden, daſs ein Keim des Guten in ſeiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben ſei, und nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiſs nicht die Selbſtliebe, d. i. ein unbedingtes Wohlwollen gegen und ein eben ſolches Wohlge-

fallen an ſich ſelbſt, iſt. Denn die Selbſtliebe, als Princip aller unſerer Maximen angenommen, iſt gerade die Quelle alles Böſen (R. 49. ff.), ſ. Selbſtliebe.

4. Die Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in uns iſt alſo nicht Erwerbung einer verlornen Triebfeder zum Guten; denn dieſe (die in der Achtung fürs moraliſche Geſetz beſteht) haben wir nie verlieren können, und wir würden ſie auch (wäre ſie einmal verloren) nie wieder erwerben können. Sie iſt alſo nur die Herſtellung der Reinigkeit dieſer Triebfeder, als oberſten Grundes aller unſerer Maximen, nehmlich daſs dieſelbe nicht bloſs mit andern Triebfedern (den Neigungen) verbunden (oder wohl gar dieſen als Bedingungen untergeordnet), ſondern in ihrer ganzen Reinigkeit als für ſich zureichende Triebfeder der Beſtimmung der Willkühr in dieſelbe aufgenommen werden ſoll. Das urſprünglich Gute iſt die Heiligkeit der Maximen in Befolgung ſeiner Pflicht, wodurch der Menſch auf dem Wege iſt, ſich der Heiligkeit im unendlichen Fortſchritt zu nähern.

Der zur Fertigkeit gewordene feſte Vorſatz in Befolgung ſeiner Pflicht heiſst auch Tugend, der Legalität (äuſsern Geſetzmäſsigkeit) nach, als ihrem empiriſchen Charakter (eigenthümlichen Beſchaffenheit ihres Willens, ſo wie ſie ſich in äuſsern Handlungen zeigt, die Sinnesart, *virtus phaenomenon*); dieſe hat alſo die beharrliche Maxime geſetzmäſsiger Handlungen, die Triebfeder dazu ſei übrigens, wie ſie wolle. Daher wird Tugend (in dieſem Sinne) nach und nach erworben, und heiſst Einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Geſetzes), durch die der Menſch vom Hange zum Laſter durch allmählige Reformen (Verbeſſerungen) ſeines Verhaltens und Befeſtigung ſeiner Maximen in einen entgegengeſetzten Hang

übergekommen ist. Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nöthig, sondern nur eine Aenderung der Sitten. So findet sich der Mensch tugendhaft, wenn er gewöhnlich seine Pflicht thut, obwohl nicht um der Pflicht willen; z. B. der Mäßige um seiner Gesundheit, der Wahrheitredende um seiner Ehre, der Gerechthandelnde um seiner Ruhe willen, Alle nach dem gepriesenen Glückseligkeitsprincip. Daß aber Jemand nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligibeln Charakter (so wie sein Charakter an sich seyn mag, wenn er wirklich nach Freiheitsgesetzen wirkt, nach der Denkungsart, *virtus noumenon*) werde, welcher bloß der Vorstellung der Pflicht zur Triebfeder bedarf, das kann nicht durch allmählige Reform, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; er kann nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung und Aenderung des Herzens ein neuer Mensch werden. Es sei denn, daß Jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist (eine sprüchwörtliche Redensart, aus 1. Mos. 1, 2. entstanden, wenn nicht eine gänzliche Umformung mit ihm vorgeht, wie einst mit der Erde, als der Geist Gottes, eigentlich ein Sturmwind, auf dem Wasser schwebete), so kann er nicht in das Reich Gottes kommen (ein wahrhaftig moralisch guter Mensch werden) (R. 53. f).

5. Ist nun aber der Mensch im Grunde seiner Maximen verderbt, wie kann er dann durch eigene Kräfte eine solche Revolution hervorbringen und ein guter Mensch werden? Aber doch gebietet die Pflicht, es zu seyn, sie gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich ist. Es muß folglich dem Menschen die Revolution für seine Denkungsart, und die allmählige Reform für seine Sinnesart, (welche

der Denkungsart Hinderniſſe entgegenſtellt) möglich ſeyn. Das iſt, der Menſch muſs den oberſten Grund ſeiner Maximen, durch den er ein böſer Menſch war, vermittelſt einer einzigen unwandelbaren Entſchlieſsung umkehren, und ſo einen neuen Menſchen anziehen. Dann iſt er, dem Princip und der Denkungsart nach, ein fürs Gute empfängliches Subject geworden. Aber ein wirklich guter Menſch iſt er nur im continuirlichen Werden und Wirken, das heiſst, er kann hoffen, daſs er bei jener Reinigkeit und Feſtigkeit des Princips, welches er ſich durch jene Entſchlieſsung zur oberſten Maxime ſeiner Willkühr genommen hat, ſich auf dem guten (obwohl ſchmalen) Wege eines beſtändigen Fortſchreitens vom Schlechten zum Beſſern befinde. Dies iſt für Gott (der den intelligibeln Grund des Herzens, d. i. alle Maximen der Willkühr, durchſchauet, für den alſo, da er nicht in der Zeit erkennt, und nicht auf den empiriſchen Fortſchritt in der Zeit, ſondern auf den intelligibeln Grund deſſelben ſieht, dieſe Unendlichkeit des Fortſchritts Einheit iſt) ſo viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Menſch ſeyn; und inſofern kann dieſe Veränderung als Revolution betrachtet werden; für die Beurtheilung der Menſchen aber iſt ſie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Beſſern, mithin als eine allmählige Reform des Hanges zum Böſen, anzuſehen (R. 54. f).

6. Die moraliſche Bildung des Menſchen muſs folglich nicht von der Beſſerung der Sitten, ſondern von der Umwandlung der Denkungsart, und von Gründung eines Charakters anfangen. Nun iſt ſelbſt der eingeſchränkteſte Menſch (ſogar ein Kind) fähig, auch die kleinſte Spur von Beimiſchung unächter Triebfedern aufzufinden; da denn die Handlung bei ihm augenblicklich allen moraliſchen Werth verliert. Dieſe Anlage zum Guten wird dadurch unvergleichlich cultivirt, daſs man ſeine moraliſchen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus

den wirklichen Triebfedern guter Menſchen (was die Geſetzmäſsigkeit derſelben betrifft) beurtheilen läſst, ſo daſs Pflicht bloſs für ſich ſelbſt in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen anfängt. Allein tugendhafte Handlungen bewundern zu lehren, bringt nicht die zur Erhaltung des Gemüths des Lehrlings fürs moraliſch Gute nöthige Stimmung hervor. Denn jede tugendhafte Handlung iſt Pflicht, die Erfüllung der Pflicht aber verdient nicht bewundert zu werden. Vielmehr iſt dieſe Bewunderung eine Abſtimmung unſers Gefühls für Pflicht, gleich als ob der Gehorſam gegen ſie etwas Auſserordentliches und Verdienſtliches wäre (R. 55. ff).

7. Aber eins iſt in unſerer Seele, welches (wenn wir es recht ins Auge faſſen) wir nicht aufhören können, mit der höchſten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäſsig und zugleich ſeelenerhebend iſt, und das iſt: die urſprüngliche moraliſche Anlage in uns überhaupt. Was iſt das in uns (kann man ſich ſelbſt fragen), wodurch wir von der Natur durch ſo viele Bedürfniſſe beſtändig abhängige Weſen doch zugleich über dieſe in der Idee einer urſprünglichen Anlage (in uns) ſo weit erhoben werden, daſs wir ſie insgeſammt für nichts und uns ſelbſt des Daſeyns für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genuſſe (der uns doch allein das Leben wünſchenswerth machen kann) einem Geſetze zuwider nachhängen ſollten, durch welches unſere Vernunft ohne alle Verheiſſung und Drohung ſo mächtig gebietet? Das Gewicht dieſer Frage muſs ein jeder Menſch von der gemeinſten Fähigkeit (der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, ſich aber nicht bis zur Nachforſchung des Begriffs der Freiheit, welcher allererſt aus dieſem Geſetze hervorgeht, verſteigt) innigſt fühlen. Selbſt die Unbegreiflichkeit dieſer eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muſs auf das Gemüth bis zur

Begeiſterung wirken, und es zu den Aufopferungen aus Pflicht ſtärken. Dieſes Gefühl der Erhabenheit ſeiner moraliſchen Beſtimmung öfter rege zu machen, iſt als Mittel der Erweckung ſittlicher Geſinnungen vorzüglich anzupreiſen, weil es dem angebornen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unſerer Willkühr gerade entgegen wirkt, um in der unbedingten Achtung fürs Geſetz, als der höchſten Bedingung aller zu nehmenden Maximen, die urſprüngliche ſittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiermit die Anlage zum Guten im menſchlichen Herzen, in ihrer Reinigkeit wieder herzuſtellen (R. 56. ff).

8. Aber dieſer Wiederherſtellung durch eigene Kraftanwendung ſteht ja der Satz von der angebornen Verderbtheit des Menſchen für alles Gute gerade entgegen? Wir können bloſs die Möglichkeit dieſer Wiederherſtellung nicht einſehen, weil ſie aus Freiheit entſpringt; daraus folgt aber nicht, daſs ſie unmöglich ſei. Denn wir ſollen beſſere Menſchen werden; folglich muſs es uns auch möglich ſeyn. Der Satz vom angebornen Böſen iſt in der moraliſchen Dogmatik (dem Inbegriff der Lehrſätze, die das Handeln betreffen) von gar keinem Gebrauch; er hat keinen Einfluſs auf die Vorſchriften derſelben. In der moraliſchen Aſcetik (dem Inbegriff der Lehrſätze, welche die Ausübung und Cultivirung des Tugendvermögens betreffen) aber iſt dieſer Satz von Folgen; denn nach ihm müſſen wir in der ſittlichen Ausbildung der anerſchaffenen moraliſchen Anlage zum Guten von der Vorausſetzung einer Bösartigkeit der Willkühr in Annehmung ihrer Maximen der ſittlichen Anlage zuwider anheben, und mit der unabläſsigen Gegenwirkung gegen dieſen Hang fortfahren. Die Umwandlung der Geſinnung des böſen Menſchen in die eines guten iſt alſo in der Veränderung des oberſten innern Grundes der Annehmung aller ſeiner Maximen (des Herzens) dem ſittlichen Geſetze gemäſs zu ſetzen. Dies muſs dem

Menſchen möglich ſeyn, weil er es ſoll, und nur nach dem, was er hierbei ſelbſt thut, iſt er moraliſch gut (R. 59. ff.).

9. Wider dieſe Zumuthung der Selbſtbeſſerung bietet nun die zur moraliſchen Bearbeitung von Natur verdroſſene Vernunft, unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens, allerlei unlautere Religionsideen auf, wozu gehört: Gott ſelbſt das Glückſeligkeitsprincip zur oberſten Bedingung ſeiner Gebote anzudichten. Man kann aber alle Religionen eintheilen in die der Gunſtbewerbung (des bloſsen Cultus) und die moraliſche (des guten Lebenswandels). Nach der erſtern ſchmeichelt ſich entweder der Menſch: Gott könne ihn wohl ohne Beſſerung ewig glücklich machen (durch Erlaſſung ſeiner Verſchuldungen); oder auch: Gott könne ihn wohl auf ſeine Bitte und ohne ſein Zuthun (durch ſeine Gnadenwirkungen) zum beſſern Menſchen machen, welches ein (von aller Selbſtthätigkeit) ganz leerer Wunſch iſt. Nach der moraliſchen Religion aber (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die chriſtliche iſt) iſt es ein Grundſatz, daſs ein Jeder wirklich ſelbſt nach ſeiner Beſſerung aus allen Kräften trachten müſſe *), nur dann könne er Ergänzung ſeines Unvermögens durch höhere Mitwirkung (Gnadenwirkungen) hoffen. Worin dieſe Gnadenwirkungen beſtehen, bedürfen die Menſchen nicht zu wiſſen, und ſich zu allen Zeiten gleiche Begriffe davon zu machen, aber wohl, was ſie ſelbſt zu thun haben, um dieſes Beiſtandes würdig zu werden (R. 61. ff.).

10. Innere Erfahrungen von ſolchen Gnadenwirkungen haben, iſt Schwärmerei; und dieſe

*) Luc. 19, 12 — 26.

Gnadenwirkungen durch gewiſſe Mittel (Gnadenmittel) herbeirufen wollen, iſt Thaumaturgie (Zauberei, ſ. Afterdienſt, 11.) und kann nicht in die Maximen der Vernunft aufgenommen werden. Denn ſie theoretiſch woran kennbar zu machen (daſs ſie Gnaden- nicht innere Naturwirkungen ſind) iſt unmöglich; die Vorausſetzung aber einer praktiſchen Benutzung dieſer Idee iſt ganz ſich ſelbſt widerſprechend. Sollen wir nehmlich die Gnadenwirkungen benutzen, ſo müſſen wir das Gute (dieſe Benutzung) ſelbſt thun; ſollen wir ſie aber bloſs erwarten, ſo hieſse das, ſie durch Nichtsthun erwerben, welches ſich widerſpricht. Wir können alſo Gnadenwirkungen einräumen, aber ſie nicht in unſere Maxime aufnehmen, weder zum theoretiſchen noch praktiſchen Gebrauch (R. 64).

Kant Relig. innerh. der Gr. I. St. Allgem. Anmerk. S. 48. ff. S. 64.

Gnadenreich,

ſ. Reich.

Gott,

Gottheit, Θεος, *deus*, *dieu*. Ein Weſen, das durch Verſtand und Willen die Urſache (folglich der Urheber) der Natur iſt (P. 226). Daſs ein ſolches Weſen ſei, iſt das Fundament aller wahren Religion; denn Religion iſt die Erkenntniſs unſrer Pflichten, als göttlicher Gebote (P. 233. U. 477. R. 229.). Wäre alſo kein Gott, ſo könnte es zwar noch immer Weſen geben, die ihre Pflichten für göttliche Gebote erkennten, aber dieſe Erkenntniſs wäre falſch, und eine wahre Religion wäre unmöglich, und folglich auch alle öffentliche Religion auf ein Hirngeſpinſt gegrün-

det. Es ist aber die Beantwortung der Frage, ob es ein solches Wesen gebe, eine der drei unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft, und die Metaphysik (die Wissenschaft von dem, was *a priori* aus blossen Begriffen erkannt werden kann) ist mit allen ihren Zurüstungen eigentlich auf die Beantwortung dieser Frage, als etwas, das hauptsächlich zu ihrer Endabsicht gehört, gerichtet (C. 7).

2. Es kömmt aber hier alles darauf an, ob der angegebene Begriff von Gott einen Gegenstand habe, der nicht, wie der Begriff selbst, wiederum blos ein Gedanke im innern Sinn sei, sondern entweder durch die äussern Sinne angeschauet werden könne, oder ein nicht sinnlicher Gegenstand sei. Der Begriff Gott gehört nun zu den Erkenntnissen, die das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen, er ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie transscendent, d. i. ein solcher ist, für den kein angemessenes Beispiel in irgend einer Erfahrung zu finden ist; ein Begriff, dessen Gegenstand ausser dem Felde aller Erfahrung liegt (C. 6. *A priori*, §2. ff.). Es ist ein Gott, oder Gott ist da, ist vorhanden, existirt, kann durchaus nicht heissen: er ist irgendwo (im Raum) oder irgendwann (in der Zeit). Denn da Raum und Zeit zur Natur gehören, von der er der Urheber seyn soll, so müsste er, wäre er in Raum und Zeit, selbst zur Natur gehören, von der er doch der Urheber seyn soll, folglich sich selbst hervorgebracht haben, und also (als Ursache) eher gewesen seyn, als er sich (als seine Wirkung) hervorgebracht hätte. Sollte aber Raum und Zeit nicht zur Natur gehören, sondern eher gewesen seyn, als sie, vielleicht ewig, und Gott sich so in denselben befinden, so wäre die Natur abhängig von einem Dinge (Raum und Zeit), das unabhängig von Gott existirte, ja von welchem Gott, als in demselben befindlich, seiner Natur nach selbst abhängig wäre. Dann wäre Gott nicht nur selbst (durch Raum und Zeit) beschränkt, sondern

auch nicht Urheber, ſondern nur Baumeiſter der Welt, indem Zeit und Raum ſeine Macht dahin beſchränkt hätten, ſie ſo zu machen, als es die Natur der Zeit und des Raums erlaubt hätten. Aus dieſen Gründen iſt man ſorgfältig darauf bedacht geweſen, zu behaupten, Gott ſei nicht im Raum (an irgend einem Ort, irgendwo), und exiſtire nicht in der Zeit (zu irgend einer Zeit, irgendwann). So gegründet aber und durchaus nothwendig dieſe Behauptung auch iſt, ſo hat man doch kein Recht zu derſelben, wenn man zugleich behauptet, daſs die ſinnlichen Gegenſtände im Raum, die Cörper, Dinge an ſich ſelbſt ſind und nicht bloſs ſinnliche Vorſtellungen. Denn alsdann macht man Raum und Zeit zu Formen der Dinge an ſich ſelbſt, und zwar zu ſolchen, ohne welche die Dinge nicht vorhanden ſeyn können, ſo daſs man zwar ein Ding nach dem andern aus denſelben wegnehmen kann, aber Raum und Zeit immer noch übrig bleiben. Müſſen nun die Dinge an ſich ſelbſt (und das kann man nicht läugnen, wenn man die Cörper und die denkenden Weſen, ſo wie wir ſie in ihren Wirkungen kennen, für die Dinge an ſich ſelbſt hält) in Raum und Zeit (irgendwo und irgendwann) ſeyn, ſo muſs es auch Gott ſeyn (wie es auch Cruſius, ganz conſequent, behauptete (ſ. Cruſius, 2). Dieſen Schwierigkeiten zu entgehen, iſt nun kein anderes Mittel, als zuzugeben, daſs Raum und Zeit nicht die Formen der Dinge an ſich ſelbſt ſind, ſondern bloſs Formen der ſinnlich anſchauenden Weſen. Wir ſchauen ſinnlich an in Raum und Zeit heiſst, die Gegenſtände unſrer Erkenntniſs ſind unſere Vorſtellungen, aber dieſe unſere Vorſtellungen entſpringen, weswegen ſie eben ſinnliche heiſsen, nicht dadurch, daſs wir ſie anſchauen, ſondern unſer Anſchauen wird erſt dadurch möglich, daſs wir ſolche Vorſtellungen, durch Eindrücke, die der Gegenſtand auf unſere Sinne macht, erhalten. Dieſe unſere Fähigkeit, ſolche ſinnliche Eindrücke zu erhalten, hat aber die Beſchaffenheit, daſs wir nur zweierlei Arten von ſinnlichen Vorſtel-

lungen erhalten können, räumliche (Cörper), oder ſolche, die bloſs in der Zeit ſind (Vorſtellungen des innern Sinnes, z. B. Begriffe, Gefühle u. ſ. w.). Giebt es nun einen Gott, einen Urheber der Natur, ſo kann er nicht eine bloſse Vorſtellung in unſern Sinnen (weder Cörper, noch bloſser Begriff), und alſo auch nicht in Raum und Zeit, den bloſsen Formen unſerer ſinnlichen Vorſtellungen, ſondern er muſs ein Ding an ſich ſelbſt (das auſser unſern Sinnen und nicht als bloſse Vorſtellung derſelben vorhanden iſt) ſeyn (C. 71. f.).

3. Man kennt in der Metaphyſik eigentlich drei Hauptbegriffe von Gott, er wird gedacht entweder als die ſchlechthin nothwendige Welturſache (das abſolut nothwendige Weſen), oder als das allervollkommenſte Weſen (das transſcendentale Ideal), oder als der Welturheber (Welturſache durch Verſtand und Willen). Nach dieſen drei Begriffen wollen wir das nöthigſte über Gottes Daſeyn unter eigene Abſchnitte bringen.

Gott,

als die ſchlechthin nothwendige Welturſache.

4. Betrachten wir Erſcheinungen als gegeben, ſo fordert die Vernunft jederzeit die abſolute Vollſtändigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, ſofern dieſe eine Reihe ausmachen, mithin eine ſchlechthin (d. i. in aller Abſicht) vollſtändige Syntheſis (Verknüpfung der Erſcheinungen), wodurch die Erſcheinungen nach Verſtandesgeſetzen exponirt werden können (C. 443). Ein ſolches abſolut Erſtes der Reihe in Anſehung der Reihe der Bedingungen des Daſeyns veränderlicher Dinge, oder dasjenige Daſeyn, das nicht mehr zufällig iſt, oder kein anderes Daſeyn,

durch welches es ist, vorausgesetzt, heisst die absolute Naturnothwendigkeit (*necessitas naturae absoluta*) (C. 446). Sie ist eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in der, reihenweise, und zwar regressiv, fortgesetzten Synthesis des Bedingten im Daseyn oder der zufälligen Dinge sucht, oder das absolute Daseyn (C. 443. ff. 447. 589.). Bedingt heisst, was irgend worin von etwas anderm, welches seine Bedingung heisst, abhängt. Was im Daseyn bedingt ist, d. i. in Ansehung seines Daseyns wovon abhängt, heisst zufällig. Nun hängt alles, was in der Natur da ist, in Ansehung dieses seines Daseyns von etwas anderm, nehmlich von seiner Ursache, ab, oder ist zufällig; seine Ursache ist aber jederzeit wieder zufällig; die Vernunft sucht nun die absolute Vollständigkeit dieser Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung, das ist, ein solches Daseyn, von dem zwar alles andere Daseyn abhängt, das aber kein anderes Daseyn weiter vorausgesetzt. Wenn man sich diese Reihe von vorhandenen Dingen in der Einbildung vorstellt, so hat man eine absolut totale Reihe von vorhandenen Dingen in Ansehung des Daseyns derselben, d. i. eine solche, in der in aller Absicht kein vorhandenes Ding fehlt, das zur Erklärung der Möglichkeit des Daseyns der übrigen nöthig wäre, in der also auch das oberste, d. i. dasjenige, dessen Daseyn von keinem andern weiter herrührt und abhängt, oder welches ein unbedingtes (absolutes) Daseyn hat, enthalten ist. Allein diese schlechthin vollendete Verknüpfung der Erscheinungen unter einander (Synthesis) ist nur eine Idee, d. i. die Forderung unserer Vernunft, welche stets Vollständigkeit sucht, macht, dass wir uns auch eine solche Vollständigkeit der Dinge in Ansehung der Bedingungen ihres Daseyns durch die Einbildungskraft, und also auch die Vernunftidee eines Dinges, das ein unbedingtes oder absolutes Daseyn hat, vorzustellen suchen; aber man kann, wenigstens zum voraus, nicht wissen, ob ein solches unbedingt

nothwendiges Ding bei Erſcheinungen auch möglich iſt. Wenn man ſich alles durch die bloſs reinen Verſtandesbegriffe der Zufälligkeit und Nothwendigkeit vorſtellt, ſo kann man allerdings ſagen, daſs zu einem gegebenen zufälligen Daſeyn auch die ganze Reihe der zufälligen Bedingungen gegeben ſei, unter welchen es vorhanden iſt (C. 443. ff.).

5. Es ſei ein Baum vorhanden, ſo hat dieſer Baum ein bedingtes Daſeyn, oder er iſt zufällig; denn daſs er vorhanden iſt, war nicht möglich, wenn nicht vorher andere Dinge da waren, durch deren Daſeyn auch ſein Daſeyn möglich wurde. Dieſe Dinge ſind z. B. das Samenkorn, das in die Erde kam, der Wind, der es dahin wehete, die Erde, der Regen, der Sonnenſchein, die Entwickelung des Samenkorns zur Pflanze, u. ſ. w. Alle dieſe Dinge muſsten vorhanden ſeyn; allein auch ſie hatten ein bedingtes Daſeyn und waren zufällig. Hierdurch entſteht nun eine Reihe von veränderlichen Dingen, die in Anſehung ihres Daſeyns zufällig ſind, oder vielmehr eine Reihe von Bedingungen des Daſeyns jenes Baums, die ſich einander bedingt machen, und wodurch alle dieſe Dinge mit ſammt dem Baume zufällig ſind. Die ſucceſſive Syntheſis dieſer Bedingungen des Daſeyns in Anſehung des Begriffs der Zufälligkeit ſoll nun im Regreſſus oder im Rückgang vom Daſeyn des Baums zum Daſeyn eines Samenkorns, des Windes u. ſ. w. vollſtändig ſeyn, ſ. Unbedingtes. Die Möglichkeit der Vollſtändigkeit dieſer Reihe von Bedingungen des Daſeyns in Anſehung des Begriffs der Zufälligkeit, d. i. ob man in der Natur, wenn man vom Daſeyn des Baums auf das Daſeyn aller der Dinge zurückgehen könnte, von deren Daſeyn das Daſeyn des Baumes abhing, endlich auf ein ſolches Ding kommen würde, welches in Anſehung des Daſeyns das abſolut erſte vorhandene Ding wäre, d. h. auf ein ſolches Daſeyn, das weiter kein Daſeyn nöthig hatte, wodurch es möglich wurde, dies iſt uns, die wir jetzt keine Facta an-

nehmen, ſondern aus Gründen dieſe Sache unterſuchen wollen, noch ein Problem (eine unentſchiedene Aufgabe). Allein die Idee dieſer Vollſtändigkeit liegt doch in der Vernunft, die Vernunft macht ſich eine Vorſtellung von der Vollendung dieſer Reihe von Exiſtenzen; es mag nun übrigens möglich ſeyn, oder nicht, in der Natur eine ſolche Erſcheinung zu finden, von der man ſagen könnte, es iſt wirklich ein abſolut nothwendiges Ding, deſſen Daſeyn nicht weiter vom Daſeyn eines andern Dinges abhängt (C. 444).

6. Die Idee der abſoluten Naturnothwendigkeit iſt ein Weltbegriff (oder, welches daſſelbe ſagen will, eine kosmologiſche Idee), und zwar einer von denen, die Kant transſcendente Naturbegriffe nennt, denn er macht die Vorſtellung von der Vollſtändigkeit der Bedingungen des Daſeyns möglich, treibt aber die Syntheſis derſelben bis zu einem Grad, der alle mögliche Erfahrung überſteigt, ſ. Freiheit, 6.

7. Nimmt man, gegen Kants kritiſchen Idealismus, an, daſs die Dinge in der Natur nicht Erſcheinungen, ſondern Dinge an ſich ſind, ſo kann man eben ſo unumſtöſslich beweiſen, daſs ein ſchlechthin nothwendiges Weſen als Theil oder als Urſache zur Welt gehört, als, daſs es kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder in der Welt, noch auſser der Welt, als ihre Urſache giebt (C. 480. ff. M. I, 540, 542).

8. Der Beweis nehmlich dafür, daſs es alsdann ein abſolut erſtes Daſeyn, oder ein ſchlechthin nothwendiges Weſen als Theil oder als Urſache der Welt geben muſs, iſt kürzlich dieſer: Die ganze vergangene Zeit faſst die ganze Reihe der Bedingungen und alſo auch das Unbedingte in ſich. Dieſes Unbedingte gehört durchaus zur vollſtändi-

gen Reihe der Bedingungen, und ist, da alles andere zufällig ist, allein absolut nothwendig. Dieses Nothwendige gehört aber selbst zur Sinnenwelt, sonst wäre es nicht in der Zeit, da es doch als der Anfang einer Reihe von Veränderungen vor denselben, das ist, in der Zeit seyn muss. Es mag übrigens die ganze Weltreihe selbst oder ein Theil derselben dieses schlechthin Nothwendige seyn (M. I, 541. C. 480. 482).

9. Der Beweis dafür, dass es, wenn die Dinge in der Natur Dinge an sich sind, kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch ausser derselben als ihre Ursache, giebt, ist folgender: Gesetzt, die Welt selbst, oder auch etwas in der Welt sei ein solches schlechthin nothwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen entweder ein Anfang seyn, der unbedingt nothwendig, mithin ohne Ursache wäre, welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Zeit widerstreitet, dass alle Veränderung in der Welt ihre Ursache haben muss. Oder gesetzt, die Reihe der Veränderungen in der Welt wäre ohne allen Anfang, und obgleich in allen ihren Theilen zufällig und folglich bedingt, im Ganzen dennoch schlechthin nothwendig und unbedingt, so widerspricht sich dieses. Denn das Daseyn einer Menge kann nicht nothwendig seyn, wenn kein einziger Theil derselben ein an sich nothwendiges Daseyn besitzt. Ein schlechthin nothwendiges Ganze aus lauter zufälligen Theilen ist ein Widerspruch. Folglich existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen in der Welt als ihre Ursache, weder als Theil derselben, noch ist die Welt selbst ein solches absolut nothwendiges Wesen (C. 481. M. I, 542). Es existirt aber auch kein schlechthin nothwendiges Wesen ausser der Welt als ihre Ursache. Denn gesetzt, es gebe eine schlechthin nothwendige Welturſache

aufser der Welt, so würde dieselbe, als das oberste Glied in der Reihe der Ursachen der Weltveränderungen, das Daseyn der letztern und ihre Reihe zuerst anfangen. Die schlechthin nothwendige Welturſache müfste die Reihe der Weltveränderungen als ihre Wirkung anfangen. Nun müfste diese Welturſache alsdann auch anfangen zu handeln, und ihre Causalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erscheinungen (die Welt) gehören. Folglich könnte diese Welturſache, gegen die Voraussetzung, nicht aufser der Welt seyn. Folglich ist weder in der Welt, noch aufser der Welt irgend ein schlechthin nothwendiges Wesen als ihre Ursache zu finden (C. 482. f. M. I, 543).

10. Anmerkung zur Behauptung, es gebe ein schlechthin nothwendiges Wesen. Das Argument ist kosmologisch, d. i. der Beweis wird dadurch geführt, dafs man von dem Daseyn einer bedingten Erscheinung in der Welt auf das Daseyn eines Unbedingten schliefst, welches also nicht in der Erscheinung wahrgenommen, sondern durch einen Vernunftbegriff gedacht wird, von dem eben durch diesen Schluſs bewiesen werden soll, dafs er nicht leer ist, sondern dafs es einen solchen Gegenstand giebt, als durch ihn gedacht wird. Den Beweis für das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens aus der bloſsen Idee eines obersten Wesens zu versuchen, gehört zur folgenden Betrachtung Gottes, als des allervollkommensten Wesens. Bei diesem Beweise liegt nehmlich ein ganz anderes Princip zum Grunde, wie wir bei dem Vortrage desselben sehen werden (C. 484. M. I, 544).

11. Der reine kosmologische Beweis, den wir jetzt (in 8) geführt haben, und welcher von dem kosmologischen Beweise aus der bloſsen Idee eines obersten Wesens wohl zu unterscheiden ist,

der im folgenden Abſchnitt dieſes Artikels vorkommt (39. ff.), kann nicht entſcheiden, ob das ſchlechthin nothwendige Weſen die Welt, oder ein von der Welt verſchiedenes, obwohl zur Welt, als Theil derſelben, gehöriges Weſen, alſo bloſs die Urſache der Welt ſei. Denn um das auszumitteln, dazu werden Grundſätze erfordert, die nicht mehr kosmologiſch ſind, die nicht von Erſcheinungen hergenommen ſind, ſondern aus Begriffen entſpringen, nehmlich den des Zufälligen und Nothwendigen. Dies macht aber die Unterſuchung bloſs transſcendent (treibt ſie über alle Erfahrung hinaus), und gehört alſo zur folgenden Unterſuchung über Gott als das allervollkommenſte Weſen (C. 484. M. I, 545).

12. Wenn man aber einmal den Beweis kosmologiſch anfängt, d. h. eine Reihe von Erſcheinungen und den Regreſſus (Rückgang) in derſelben, nach Erfahrungsgeſetzen der Cauſalität, zum Grunde legt, ſo kann man nicht von dieſer Erfahrungsreihe abſpringen, und auf etwas (die bloſse reine Kategorie der Urſache) kommen, was gar kein Glied der Reihe (der Erſcheinungen) iſt. Denn die Bedingung muſs doch dieſelbe Bedeutung haben, in welcher ſie im Verhältniſs des Bedingten zu ſeiner Bedingung genommen wird. Nun wird in der Reihe, welche auf die höchſte Bedingung im continuirlichen Fortſchritte führen ſoll, die Bedingung als Natururſache genommen, d. i. als Urſache in der Erſcheinung. Folglich muſs die Bedingung auch dieſe Bedeutung behalten, und das ſchlechthin nothwendige Weſen das oberſte Glied der Weltreihe (Reihe der Erſcheinungen) ſeyn (C. 485. f. M. I, 550).

13. Gleichwohl hat man ſonſt in dieſem Beweis einen ſolchen Abſprung (μεταβασις εις αλλο γενος) gethan. Man ſchloſs nehmlich aus den Veränderungen in der Welt auf die Abhängigkeit

derſelben von empiriſchen Bedingungen. Dies war auch ganz recht, und man bekam nun eine aufſteigende Reihe von empiriſchen Bedingungen, durch welche alles in der Welt, wie es ſeyn muſs, empiriſch zufällig in ſeinem Daſeyn wird. In dieſer Reihe fand man nun aber kein erſtes Glied, es fehlte in derſelben an einem erſten Anfang im Daſeyn, an einem oberſten Gliede alles zufälligen Daſeyns. Und ſo ſprang man nun vermittelſt der reinen Kategorie der Urſache auf eine intelligibele Reihe über, und ſtellte ſich eine Urſache als die oberſte vor, die ſchlechthin nothwendig iſt, ohne dazu in der Reihe der Erſcheinungen einen Gegenſtand zu haben, und nannte alsdann dieſen Beweis, der dann nicht mehr rein kosmologiſch iſt, ſondern auf bloſse Begriffe (von Zufälligkeit und Nothwendigkeit) überſpringt, den Beweis von der Zufälligkeit der Welt (*a contingentia mundi*) (C. 486. M. I, 551).

14. Dieſes Verfahren iſt aber ganz widerrechtlich, denn die Veränderung beweiſet wohl empiriſche Zufälligkeit, aber nicht intelligibele. Denn zufällig, im reinen Sinne der Kategorie, iſt das, deſſen contradictoriſches Gegentheil möglich iſt. Die Veränderung beweiſet nun wohl, daſs das, was vorhanden iſt, zu einer andern Zeit auch nicht vorhanden ſeyn kann, weil es verändert wird, d. i. wirklich zu einer andern Zeit nicht vorhanden iſt, welcher Uebergang vom Daſeyn zum Nichtſeyn eine Erfahrungsurſache erfordert, dies iſt die Zufälligkeit in der Erfahrung; aber ſie beweiſet nicht, daſs das, was vorhanden iſt, zu derſelben Zeit, auch nicht vorhanden ſeyn könnte, dies wäre die Zufälligkeit, wie ſie ſich der Verſtand, durch den bloſsen Begriff der Zufälligkeit, denkt, oder die intelligibele Zufälligkeit. Folglich kann die Veränderung auch nicht auf das Daſeyn eines ſchlechthin nothwendigen Weſens nach der bloſsen reinen Kategorie führen.

Die Veränderung führt blofs auf Urſachen in der Zeit, nach dem Geſetze, daſs alle Veränderung ihre Urſache hat, und eine ſolche muſs auch die abſolut erſte ſeyn, wenn ſie auch als ſolche für ſchlechthin nothwendig angenommen wird. Folglich läſst ſich auf dieſem Wege nicht beweiſen, daſs das ſchlechthin nothwendige Weſen nicht zur Welt gehöre, vielmehr folgt daraus, daſs es als Theil oder als Urſache (welches unentſchieden bleibt) zur Welt gehört (C. 487. f. M. I, 552).

15. Anmerkung zur Behauptung, es gebe kein ſchlechthin nothwendiges Weſen. Die Schwierigkeiten wider das Daſeyn eines ſchlechthin nothwendigen Weſens müſſen bei dieſem Beweiſe kosmologiſch ſeyn, d. i. ſie müſſen ſich nicht etwa auf bloſse Begriffe vom nothwendigen Daſeyn eines Dinges überhaupt gründen, denn alsdann wären ſie ontologiſch, ſondern ſie müſſen aus der Cauſalverbindung mit einer Reihe von Erſcheinungen, um zu derſelben eine unbedingte Bedingung (nehmlich eine ſchlechthin nothwendige Urſache) anzunehmen, entſpringen. Es muſs ſich nehmlich zeigen, daſs das Aufſteigen in der Reihe der Urſachen der Sinnenwelt nie bei einer empiriſch unbedingten Bedingung endigen könne; und daſs das kosmologiſche Argument aus der Zufälligkeit der Weltzuſtände, laut ihrer Veränderungen, wider die Annehmung einer erſten und die Reihe ſchlechthin zuerſt anhebenden Urſache ausfalle (C. 485. M. I, 553).

16. Es zeigt ſich an dieſer Antinomie ein beſonderer Contraſt, d. i. eine Aufmerkſamkeit erregende Nebeneinanderſtellung zweier dem Anſehen nach einander contradictoriſch entgegengeſetzter Behauptungen, die doch beide aus einem und demſelben Grunde bewieſen werden. Nehmlich in der Theſis wird aus demſelben Beweisgrunde das Daſeyn des Urweſens geſchloſſen, aus welchem in der

Antithesis das Nichtseyn desselben geschlossen wird. Es giebt ein schlechthin nothwendiges Wesen (die Thesis) und es giebt kein schlechthin nothwendiges Wesen (die Antithesis), beides aus demselben Grunde, weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen (und hiermit also auch das Unbedingte, hier die unbedingte oder schlechthin nothwendige Ursache) in sich fasst (aber alle Bedingungen sind doch wiederum bedingt, und es kann daher kein Unbedingtes darunter seyn). Die Ursache des Beweises des Daseyns und Nichtseyns des Urwesens aus demselben Beweisgrunde ist diese: Das erste Argument (der Beweisgrund in dem Beweise des Satzes) siehet nur auf die absolute Totalität der Reihe der Bedingungen (deren eine die andere in der Zeit bestimmt), und bekommt dadurch ein Unbedingtes und Nothwendiges, nehmlich die absolute Ursache. Das zweite Argument (der Beweisgrund in dem Beweise des Gegensatzes) zieht dagegen die Zufälligkeit alles in der Zeitreihe Bestimmten in Betrachtung (weil vor jedem eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung selbst wiederum als bedingt bestimmt seyn muss), wodurch denn alles Unbedingte (und damit die absolut nothwendige Ursache) gänzlich wegfällt. Indessen ist die Schlussart in beiden selbst der gemeinen Menschenvernunft ganz angemessen, welche sich öfters (nachdem sie ihren Gegenstand aus verschiedenen Standpuncten erwegt) mit sich selbst entzweiet. Herr von Mairan fasste über den Streit zweier berühmten Astronomen eine besondere Abhandlung ab, von welchen der eine vom Monde aus demselben Grunde (weil er der Erde beständig dieselbe Seite zukehre) behauptete, und der andere leugnete, dass er sich um seine Achse drehe (C. 487. f. M. I, 554).

17. Es ist übrigens merkwürdig, dass der Begriff eines schlechthin nothwendigen We-

sens für Erfahrungsbegriffe zu grofs, und doch der Begriff einer jeden gegebenen zufälligen Existenz wiederum zu klein ist, d. i. beide nicht passen wollen. Man nehme ein schlechthin nothwendiges Wesen, es sei nun die Welt selbst, oder etwas zur Welt gehöriges, d. i. eine Welturfache, an. Das heifst, es existire irgend ein Wesen unabhängig von jeder andern Ursache, folglich so, dafs es die absolut oberste Ursache sei. Es sei also in der Welt nicht alles blofs zufällig, sondern alles Zufällige sei endlich in irgend einem schlechthin nothwendigen Wesen, seinem Daseyn nach, gegründet. Es sei also alles dadurch im Grunde schlechthin nothwendig. So setzt ihr das schlechthin nothwendige Wesen in eine Zeit, die von jedem gegebenen Zeitpunct unendlich entfernt ist, weil es sonst wieder von einem andern und ältern Daseyn (einer Ursache) abhängig seyn würde. Alsdann mufs man aber bei jeder in der Erfahrung gegebenen Existenz immer weiter und weiter zurückgehen, seinen Rückschritt (Regressus) von zufälliger Existenz zu zufälliger Existenz, zu immer andern Existenzen nehmen. Dies nimmt aber gar kein Ende, und eine Lebenszeit würde nicht zureichen, alle zufällige Existenzen zu erforschen, von denen ein einziges Daseyn in der Erfahrung abhängt, wenn sie auch kinderleicht zu entdecken wären. Kurz, die Reihe von Bedingungen *a parte priori* (oder in aufsteigender Linie) mufs auch hier ohne Aufhören verlängert werden. Der Begriff einer schlechthin nothwendigen Existenz ist also für unsern empirischen Begriff unzugänglich, er ist zu grofs, als dafs wir jemals durch irgend einen fortgesetzten Regressus, setzten wir ihn auch noch so weit fort, jemals dazu gelangen könnten (C. 516. M. I, 589).

18. Eine ganz andere Bewandnifs hingegen hat es, wenn man das Gegentheil von dem Vorhergehenden zur Erklärung des Daseyns wählt, und die Zufälligkeit alles in der Welt Existirenden annimmt.

Geſetzt alſo, alles, was zur Welt (es ſei als Bedingtes oder als Bedingung) gehört, ſei zufällig. Dann ſetzte jede Exiſtenz immer wieder eine andre voraus, die den Grund davon enthielt, daſs ſie und nicht ihr Gegentheil, das Nichtſeyn, wäre. Dann nöthigt uns eine jede ſolche zufällige Exiſtenz, uns immer nach einer andern Exiſtenz umzuſehen, von der die erſtere abhängt. Wir fragen, warum iſt das zufällige Ding vorhanden, und wie kömmt es, daſs es nicht nicht vorhanden iſt? Wir finden folglich keinen Ruhepunct in einem zufälligen Daſeyn, jede ſolche Exiſtenz iſt für unſern Vernunftbegriff zu klein (C. 517. M. I, 590).

19. Auflöſung dieſes Widerſtreits. Es iſt hier nicht die Rede davon, das Daſeyn einer oberſten Urſache durch Freiheit zu beweiſen; der Widerſtreit der Vernunft in Anſehung einer ſolchen transſcendentalen Freiheit iſt im Artikel: Freiheit, 18 ff. aufgelöſet worden. Es iſt hier bloſs die Rede vom oberſten unbedingten Daſeyn, das nicht mehr zufällig iſt, oder ob es ein ſchlechthin nothwendiges Weſen gebe, ob irgend eine Subſtanz eine unbedingte Exiſtenz habe. Alſo iſt die Reihe, welche wir hier vor uns haben, eigentlich nur eine Reihe von Begriffen (des Zufälligen im Daſeyn). Es iſt hier gar nicht die Frage, von einer Reihe von Anſchauungen, ob in dieſer die eine die Bedingung der andern ſei, wie bei der Reihe der Urſachen und Wirkungen. (C. 587. M. I, 675.)

20. Im Daſeyn der Erſcheinungen iſt alles bedingt (das Daſeyn abhängig von einem andern Daſeyn). Es kann folglich in der Reihe dieſes abhängigen Daſeyns kein unbedingtes Glied geben, deſſen Daſeyn ſchlechthin nothwendig wäre. Wären alſo die Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt, ſo würde ihre Bedingung (hier das Daſeyn eines Dinges, von dem das Daſeyn dieſer Erſcheinungen abhängt) mit dem Bedingten (den Erſcheinungen) jederzeit zu

einer und derſelben Reihe der Anſchauungen gehören. Da nun die Erſcheinungen immer nur ein abhängiges Daſeyn haben, ſo würde ein abſolut nothwendiges Weſen, von dem das Daſeyn der Erſcheinungen der Sinnenwelt abhinge, niemals möglich ſeyn (C. 587. M. I, 676).

21. In dem dynamiſchen Regreſſus (oder Rückgang in der Abhängigkeit eines Dinges von dem andern dem Daſeyn nach) darf die Bedingung nicht eben nothwendig mit dem Bedingten eine empiriſche Reihe ausmachen. Dieſes iſt das Eigenthümliche und Unterſcheidende des dynamiſchen Regreſſus von dem mathematiſchen (oder Rückgang in der Abhängigkeit eines Dinges von dem andern, der Anſchauung nach); denn der Rückgang von Zeit zu Zeit oder Raum zu Raum bis zur abſoluten Grenze aller Zeit und alles Raums, oder in der Theilung der Materie bis zum abſolut Einfachen, geht durch lauter gleichartige Theile, Zeiten, Räume und Materie, und die Grenzen derſelben, wenn es dergleichen gäbe, könnten nichts anders ſeyn als Zeitpuncte, Raumesflächen und materielle Grenzen; hingegen bei der Ableitung eines Zuſtandes von ſeiner Urſache, oder des zufälligen Daſeyns einer Subſtanz von der nothwendigen kann der Zuſtand oder auch das Daſeyn der Subſtanz empiriſch, und ihre Urſache und dasjenige Daſeyn, von dem das ihrige abhängt, ganz wohl nicht empiriſch (intelligibel) ſeyn; vorausgeſetzt, daſs das Empiriſche nur ſinnliche Vorſtellungen, und nicht Dinge an ſich ſind, unter welcher Vorausſetzung allein dieſer Unterſchied zwiſchen dem Empiriſchen und Intelligibeln (Dingen an ſich) ſtatt finden kann (C. 588. M. I, 677).

22. Es bleibt uns alſo bei der Antinomie, die wir hier auflöſen wollen, noch ein Ausweg übrig. Beide einander widerſtreitende Sätze, es giebt ein

ſchlechthin nothwendiges Weſen, und es giebt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, können zugleich wahr ſeyn. In der Sinnenwelt ſind nehmlich alle Dinge zufällig, und in derſelben giebt es folglich kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, alles hat in derſelben nur ein bedingtes Daſeyn; gleichwohl kann aber zugleich von der ganzen Reihe der zufälligen Dinge in der Sinnenwelt auch eine nichtempiriſche Bedingung ſtatt finden, eine intelligibele Bedingung, ein Ding an ſich, das ein unbedingt nothwendiges Weſen iſt. Ein ſolches ſchlechthin nothwendiges Weſen würde, als intelligibele Bedingung, gar nicht zur Reihe der empiriſchbedingten Naturdinge als ein Glied derſelben, nicht einmal als das oberſte Glied, gehören. Es würde auch kein Glied der Reihe empiriſch unbedingt machen, ſondern die ganze Sinnenwelt in ihrem durch alle Glieder gehenden empiriſch bedingten Daſeyn laſſen. Hierin unterſcheidet ſich alſo die Art, den Erſcheinungen ein unbedingtes Daſeyn zum Grunde zu legen, von der Art, ihnen eine empiriſch unbedingte Cauſalität (Freiheit) beizulegen (ſ. Freiheit, 21.). Bei der Freiheit iſt die Urſache ein Phänomen und die Cauſalität derſelben nach Freiheitsgeſetzen intelligibel; hier aber muſs das ſchlechthin nothwendige Weſen ganz auſser der Reihe der Sinnenwelt und blofs intelligibel gedacht werden (C. 583. f. M. I, 678).

23. Das Princip der Vernunft, welches *a priori* das Verhältniſs des Daſeyns der Erſcheinungen unter eine Regel bringt (das regulative Princip), iſt alſo in Anſehung der Aufgabe, ob es ein ſchlechthin nothwendiges Weſen giebt oder nicht, folgendes: In der Sinnenwelt hat alles empiriſchbedingte Exiſtenz, d. h., in der ganzen Natur giebt es nichts, deſſen Daſeyn nicht das Daſeyn eines andern Naturdinges vorausſetzte, welches wieder das Daſeyn eines andern ſinnlichen Gegenſtandes vorausſetzt. In der Natur giebt es folglich in Anſehung keiner ein-

zigen Eigenschaft eine unbedingte Nothwendigkeit. Es giebt kein Glied der Reihe von Bedingungen, davon man nicht immer die empirische Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten, und, so weit man kann, suchen müsse, und es berechtigt uns nichts, irgend ein Daseyn von einer Bedingung ausserhalb der empirischen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe selbst für schlechterdings unabhängig und selbstständig zu halten, so dass man sein Daseyn von keinem andern Daseyn weiter ableiten dürfte, und es folglich durch nichts anderes weiter da wäre. Gleichwohl kann man darum gar nicht in Abrede seyn, dass deswegen dennoch die ganze Reihe in irgend einem intelligibeln Wesen gegründet seyn könne, welches von allen empirischen Bedingungen frei ist, und den Grund der Möglichkeit der ganzen Reihe von Erscheinungen enthält (C. 589. f. M. I, 679).

24. Hier wird aber nichts überschwängliches (transscendentes) behauptet. Es wird hier nicht das Daseyn eines unbedingt nothwendigen Wesens bewiesen, auch nicht einmal die reale Möglichkeit einer blos intelligibeln Bedingung der Existenz der Erscheinungen der Sinnenwelt gezeigt, sondern nur das Gesetz des blos empirischen Verstandesgebrauchs (dass alles empirische Daseyn ein anderes solches Daseyn vorausetzt) dahin eingeschränkt, dass es nicht das Intelligibele für unmöglich erkläre. Es wird hier nur gezeigt, dass die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer empirischen Bedingungen ganz wohl mit der willkührlichen Vorausetzung einer nothwendigen (aber intelligibeln) Bedingung zusammen bestehen könne. Es wird hier nur die Antinomie, die durch die Idee der absoluten Nothwendigkeit entsteht, dadurch aufgelöset, dass gezeigt wird, wie kein wahrer Widerspruch zwischen den beiden Behauptungen derselben anzutreffen sei, mithin sie beide wahr seyn können. Es mag immerhin ein solches schlecht-

hin nothwendiges Wesen, von dem der Begriff aus der Vernunft entspringt, zu welchem aber der Gegenstand nirgends in der Erfahrung gefunden wird (welches eben darum Verstandeswesen, oder intelligibeles Wesen heisst), an sich unmöglich seyn; so folgt doch das nicht aus der allgemeinen Zufälligkeit und Abhängigkeit des Daseyns aller sinnlichen Gegenstände, oder aus dem Princip für die Erfahrungsgegenstände, dass man bei einem jeden derselben nach einem andern Daseyn fragen müsse, und sich blos darum genöthigt sehe, sich auf eine Ursache ausser der Welt zu berufen. Die Vernunft geht ihren besondern Gang im Felde der Erfahrung, und ihren besondern Gang, wenn sie unabhängig von aller Erfahrung gebraucht wird (im transscendentalen Gebrauche) (C. 590. f. M. I, 680).

25. Sinnliche Gegenstände sind (als blosse sinnliche Vorstellungen) immer sinnlich bedingt, wir sind daher niemals berechtigt, bei irgend einem derselben aus diesem Zusammenhange der Reihe sinnlicher Vorstellungen herauszuspringen, und die Ursache seines Daseyns ausser diesem Zusammenhange zu suchen; das müsste aber geschehen, wenn die sinnlichen Gegenstände Dinge an sich (nicht sinnliche Vorstellungen) und dabei zufällig wären, denn da wäre die Zufälligkeit nicht selbst Phänomen, müsste daher durchaus von irgend etwas schlechthin nothwendigen abhängen. Sich aber einen intelligibeln und dabei schlechthin nothwendigen Grund der ganzen Reihe der Erscheinungen (sinnlichen Vorstellungen, die als solche zufällig sind) denken, widerspricht gar nicht der Zufälligkeit derselben in der Erfahrung. So allein kann diese scheinbare Antinomie gehoben werden: jede sinnliche Bedingung ist wiederum sinnlich bedingt, darum kann aber doch der intelligibele Grund der ganzen Reihe der sinnlichen Bedingungen unbedingt seyn (C. 591. M. I, 681).

26. Der Gebrauch der Vernunft im Felde der Erfahrung, in Anſehung der Bedingungen des Daſeyns in der Sinnenwelt, wird durch die Einräumung eines intelligibeln Weſens nicht afficirt. Im Felde der Erfahrung treibt die Vernunft an, die Verſtandeserkenntniſs immer weiter fortzuſetzen, aber hier geht ſie nach dem Princip fort, daſs alles Daſeyn zufällig iſt. Sie geht alſo hier von dem Daſeyn M, wovon ein anderes Daſeyn N in der Erfahrung abhängt, zu dem Daſeyn L fort, wovon das erſtere Daſeyn M abhing, und ſo immer weiter. Aber ſie kommt dadurch immer wieder nur zu einem Daſeyn in der Erfahrung. Dieſer (weil er nicht, wie die conſtitutiven Grundſätze, den Gegenſtand angiebt, ſondern nur ihn zu ſuchen aufgiebt) regulative Grundſatz der Vernunft in ihrem Erfahrungsgebrauche macht es aber nicht unmöglich, daſs es nicht auch eine intelligibele Urſache geben könne. Das heiſst, es kann darum dennoch eine Bedingung (hier ein Daſeyn) geben, das auſser der Reihe der Erſcheinungen (im Intelligibeln), und mithin keiner ſinnlichen Bedingung und keiner Zeitbeſtimmung durch ein vorhergehendes Daſeyn unterworfen iſt. Denn eines ſolchen intelligibeln Daſeyns könnte die Vernunft bedürfen, um den Zuſammenhang in der Natur durch Mittel und Zwecke zu erklären, welcher ſich durch einen bloſsen mechaniſchen Zuſammenhang eines zufälligen Daſeyns mit dem andern nach Natururſachen nicht erklären läſst. Ein ſolches intelligibeles Daſeyn bedeutet dann nur, daſs es einen für uns bloſs transſcendentalen und unbekannten Grund der Möglichkeit der ſinnlichen Reihe überhaupt gebe. Ein ſolches intelligibeles Daſeyn, das den Grund alles zufälligen Daſeyns in der Erfahrung enthält, iſt dann von allem dem, wovon die ſinnlichen Gegenſtände in der Erfahrung abhängen, ganz unabhängig, folglich nicht, wie dieſe, zufällig, ſondern ſchlechthin nothwendig; und dennoch iſt dieſe abſolute Nothwendigkeit des Grundes alles Empiriſchen nicht der empiriſchen Zufälligkeit

der Erfahrungsgegenstände entgegen. Denn die Zufälligkeit der Erfahrungsgegenstände betrifft blos den Erfahrungszusammenhang, und ist also, weil dieser Zusammenhang sonst aufhören, und folglich alle Erfahrung unmöglich werden würde, unbegrenzt. Die absolute Nothwendigkeit hingegen betrifft ihren intelligibeln Grund, und hat mit dem Erfahrungszusammenhang der Erscheinungen gar nichts zu thun. In der Reihe der empirischen Bedingungen der Erfahrungsgegenstände kann daher der Rückgang (Regressus) von einem Daseyn zum andern sehr wohl nie zu endigen seyn, wir können in der Erfahrung nie auf ein absolut erstes Daseyn, das kein anderes Daseyn weiter voraussetzt, kommen, und dennoch kann die ganze Reihe der empirischen Bedingungen (weil es doch nur sinnliche Vorstellungen sind, die aber ihren transscendentalen Grund, ihrem Inhalt nach, nicht in unserm Erkenntnisvermögen haben) in irgend einem übersinnlichen schlechthin nothwendigen Wesen ihren transscendentalen Grund haben (C. 592. f. M. I, 682).

27. Wir haben also gesehen, das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens ist nicht logisch unmöglich, d. h. es läßt sich gar wohl ein solches Daseyn denken. Wir haben aber hierdurch noch gar nicht eingesehen, ob ein solches Wesen auch real möglich sei, d. i. ob es auch wirklich existiren könne, noch weniger aber, ob es in der That existire. Die Idee eines solchen Wesens, auf diese Art vorgestellt, ist kosmologisch oder betrifft blos die Vollständigkeit (Totalität) der Bedingungen in der Sinnenwelt. Als solche ist sie transscendental, d. i. unabhängig von aller Erfahrung und in keiner Erfahrung zu finden. Eine solche Idee wird aber transscendent, d. i. sie stellet jenseits aller Erfahrungsgrenzen vorhanden seyn sollende Gegenstände vor. Dergleichen transscendente Ideen haben für uns einen blos intelligibeln (in unsern Gedanken vorgestellten) Gegenstand, und

es ist allerdings erlaubt, einen solchen Gegenstand, den wir, durch die Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens genöthigt, als Ursache der Erscheinungen blos in Gedanken haben (transscendentales Object), zuzulassen. Allein zu behaupten, dieser Gegenstand existire auch ausser unsern Gedanken, oder auch nur, er könne auch ausser unsern Gedanken existiren, dazu fehlt es uns gänzlich an Gründen. Nun nöthigt uns aber die Vorstellung, die ohne alle Erfahrung blos aus unserer Vernunft entspringt, ja für die es nirgends in der Erfahrung einen Gegenstand giebt (die transscendental ist), von einem solchen Wesen; durch welches alles, was da ist, vorhanden ist, das aber durch kein anderes Wesen weiter vorhanden, sondern in sich selbst gegründet ist (die kosmologische Idee vom absolut nothwendigen Wesen), einen solchen Schritt über die Erfahrungsgrenzen hinaus zu wagen (sie ist transscendent). Denn das Daseyn keiner einzigen Erscheinung ist in sich selbst gegründet, innerhalb der Erfahrungsgrenzen ist alles zufällig, also stets bedingt oder von etwas anderm, ausser ihm, abhängig, nichts schlechthin (absolut) nothwendig. Hierbei können wir uns aber unmöglich beruhigen, weil wir dann nirgends den zureichenden Grund der Erscheinungen finden, und uns immer die Frage übrig bleibt, wo ist der empirische Inhalt der Erscheinung ursprünglich her? Wir werden also hierdurch genöthigt, uns nach etwas umzusehen, was gar nicht Erscheinung ist, sondern wirklich ausser unsern Gedanken existirt, das mithin als Gegenstand ausser unserm Erfahrungskreise liegt und blos gedacht werden kann (intelligibel ist), und welches ein solches unabhängiges (nicht zufälliges) Daseyn habe, dass bei demselben nicht mehr die Frage statt finden könne, wodurch ist es vorhanden? Gäbe es solche Gegenstände, die der Verstand blos denken kann, die aber nie durch die Sinne angeschauet werden können (intelligibele Gegenstände), so wären die Erscheinungen nur Arten, uns diese Gegenstände vorzustellen; diese Vorstel-

lungsarten hingen aber von der Beſchaffenheit unſrer Sinne und unſeres Erkenntniſsvermögens ab, und könnten bei einer andern Beſchaffenheit dieſer Vermögen auch anders ſeyn. Von jenen intelligibeln Gegenſtänden könnten wir uns aber keinen andern Begriff machen, als nach der Analogie der Erfahrungsbegriffe, d. i. ſo, daſs wir uns dieſelben als Urſachen, Wirkungen, Subſtanzen u. ſ. w. denken, weil dieſe Gegenſtände ſelbſt nicht durch Erfahrung erkannt werden können. Wir werden alſo unſere Kenntniſs ſolcher intelligibeln Gegenſtände, da wir von ihnen alles abſondern müſſen, was bloſs durch Erfahrung gegeben wird und zufällig iſt, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, d. i. ſolchen Begriffen, durch die wir uns jedes Ding zu denken genöthigt ſind (reinen Verſtandesbegriffen), ableiten müſſen. Daher führt uns nun unſere gegenwärtige Unterſuchung über die Denkbarkeit (logiſche Möglichkeit) eines ſchlechthin nothwendigen Weſens auf die Unterſuchung, was für ein Weſen, nach jenen reinen Verſtandesbegriffen, ein ſolches abſolut nothwendiges Weſen ſeyn könne (C. 593. ff. M. I, 683).

Gott,

als das allerhöchſte oder allervollkommenſte Weſen.

28. Um dieſen Abſchnitt des gegenwärtigen Artikels ganz zu verſtehen, vergleiche man den Artikel: Ideal. Denn das allerhöchſte oder allervollkommenſte Weſen iſt nichts anders als der Gegenſtand, den man ſich durch die Idee von einem Weſen, das der Inbegriff aller Realitäten iſt, denkt, alſo eine hypoſtaſirte, d. i. zu einer wirklich exiſtirenden Subſtanz gemachte, Idee (Ideal der reinen Vernunft). Wenn ſich nehmlich die Vernunft alle mögliche bejahende Beſtimmungen

(Prädicate), die den einzelnen Dingen der Sinnenwelt, in so fern sie zufällig sind, zukommen, selbst, oder den Grund derselben, in einem Wesen ohne alle Einschränkung befindlich, denkt, so ist das die Idee von einem Wesen, das die höchste Realität hat (oder Inbegriff aller Realitäten ist), weil die Realitäten (das, was durch die bejahenden Bestimmungen gedacht wird) aller übrigen Wesen als von ihm abgeleitet gedacht werden. Dieses Wesen ist durch seinen blossen Begriff vollkommen bestimmt, z. B. es ist ein einiges Wesen, weil es sonst nicht der Inbegriff und der Grund aller Realitäten seyn könnte; es ist ein einfaches Wesen, weil es sonst aus vielen abgeleiteten Wesen zusammengesetzt, folglich von diesen abhängig, und also nicht der Grund der Abhängigkeit dieser doch von ihm abzuleitenden Wesen wäre (C. 607. M. I, 701.); es ist allgenugsam, weil es sonst nicht der Inbegriff aller Realitäten seyn könnte; ewig, weil es sonst einen Anfang gehabt haben, folglich ein anderes Daseyn voraussetzen müsste; unendlich, denn es ist der Inbegriff aller Realitäten, deren jede in ihrer Art unbeschränkt gedacht werden muss. Mit einem Wort, dieses Wesen kann, in seiner unbedingten Vollständigkeit, durch alle Prädicamente oder reinen Verstandesbegriffe bestimmt werden. Dies ist nun der Begriff eines allerhöchsten oder auch eines allervollkommensten Wesens, wie es durch blosse Begriffe aus der Vernunft, durch die Vorstellung des unbedingten Inbegriffs alles Möglichen, als Realgrund alles in der Erfahrung Wirklichen, entspringt. Dies ist aber der Begriff von Gott, oder von der obersten Ursache der Natur, deren Daseyn, weil es nicht abgeleitet seyn könnte, unabhängig, d. i. absolut nothwendig seyn müsste. Das heisst nun Gott in transscendentalem Verstande, oder ohne dass dabei irgend eine Vorstellung aus der Erfahrung vorausgesetzt wird, gedacht. Wir haben nehmlich zu diesem Begriff von Gott nicht nöthig gehabt, etwa nachzusehen, wie sein Werk, die Na-

tur, beſchaffen ſei, um ihn daraus kennen zu lernen; ſondern wir haben ihn ganz aus dem Begriff des höchſten oder vollkommenſten Weſens ſelbſt, folglich aus der Idee, ſo wie ſie aus der Vernunft entſpringt, beſtimmt. Den Gegenſtand ſelbſt nun, der durch dieſen Begriff (dieſe Idee) gedacht wird, nennt Kant das Ideal der reinen Vernunft, weil er durch dieſen Begriff allein ſchon durchgängig ſo beſtimmt iſt, daſs es nicht mehrere ſolche Gegenſtände geben kann, er auch nicht andere Beſtimmungen haben kann, als Realitäten, und folglich eben ſo durchgängig beſtimmt iſt, wie es ſonſt nur mit einem Individuum in der Anſchauung, nie aber mit einem Begriff, der Fall iſt. Man kann ſich nun eine Wiſſenſchaft denken, welche bloſs in der Unterſuchung dieſes Ideals beſtände, dies würde alſo eine transſcendentale Theologie oder Wiſſenſchaft von Gott ſeyn, in ſo fern er aus bloſser Vernunft, ohne alle Beziehung auf Erfahrung, erkennbar ſeyn ſoll (C. 608. M. I, 703).

29. Allein, nun iſt die Frage, exiſtirt auch ein ſolches höchſtes Weſen? Hat dieſe Idee nicht etwa eine ganz andere Beſtimmung, als die, uns von dem Daſeyn eines höchſten Weſens zu überzeugen? Und kann man zugeben, man könne ſich vom Daſeyn irgend eines Dinges dadurch überzeugen, daſs man bloſs den Begriff dieſes Dinges entwickele, ſo daſs man, wenn man dieſen Begriff gehörig kenne, geſtehen müſſe, der Gegenſtand, den man ſich in dieſem Begriff denke, ſei vorhanden? Wozu dieſe Idee von einem höchſten Weſen in ſpeculativer Abſicht eigentlich dienen ſoll, wird in dem Artikel: Ideal, gezeigt werden. Hier haben wir es nur hauptſächlich mit der Unterſuchung zu thun, ob das Daſeyn eines ſolchen Ideals bewieſen werden könne.

30. Es ſind nur drei Arten, das Daſeyn Gottes aus ſpeculativer Vernunft zu beweiſen, möglich. Entweder

a. der Beweis fängt von einer bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besondern Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, z. B. dass in derselben ein Zusammenhang nach Zwecken und Mitteln sei, dass in derselben alles in seiner Art vollkommen sei, u. s. w. und steigt von dieser Beschaffenheit zur höchsten ausser der Sinnenwelt befindlichen Ursache derselben hinauf, nach dem Gesetze, dass alles seine Ursache haben müsse. Dieser Beweis heisst der physikotheologische; oder

b. man schliesst von einer unbestimmten Erfahrung (d. h. die beschaffen seyn mag, wie sie will) auf eine höchste Ursache. Dieser Beweis heisst der kosmologische; oder

c. man abstrahirt von aller Erfahrung, und schliesst aus blossen Begriffen *a priori* auf eine höchste Ursache. Dieser Beweis heisst der ontologische.

In dieser jetzt angegebenen Ordnung ist die menschliche Vernunft von dem einen Beweise zu dem andern fortgeschritten. Es soll nun gezeigt werden, dass sie alle drei nichts beweisen; weil aber die beiden letzten dem ersten, und der dritte den beiden ersten zum Grunde liegen, so wollen wir sie in der umgekehrten Ordnung untersuchen (C. 618. f. M. I, 718. 719.).

Der ontologische Beweis.

31. Der Schluss: ich existire als ein zufälliges Wesen, also muss auch ein schlechthin nothwendiges Wesen existiren, scheint dringend und richtig zu seyn, und doch machen es uns alle Begriffe des Verstandes gänzlich unmöglich, uns einen Begriff von einem solchen absolut nothwendigen Wesen zu machen (M. I, 720. C. 620.). Unter dem Begriff

eines schlechthin nothwendigen Wesens denken wir uns eigentlich nichts (reales). Denn die Wort- oder Namenerklärung, dass es etwas sei, dessen Gegentheil unmöglich ist, enthält die logische Nothwendigkeit, oder dass das Gegentheil nicht denkbar sei. Da fragt es sich aber immer: warum sollte es undenkbar seyn, da doch hier kein Widerspruch in dem Begriff liegt? Will man aber die Realerklärung geben, dass es etwas sei, dessen Gegentheil real unmöglich ist, weil es von keinen Bedingungen abhängt, so ist diese Erklärung negativ, wir werfen nur alle Bedingungen weg, da bleibt mir aber nichts übrig, was ich denken kann (M. I, 721. C. 620. f.). Nun hat man zwar sogar versucht, Beispiele von schlechthin nothwendigen Dingen zu geben, z. B. dass ein Triangel nothwendig drei Winkel haben müsse. Allein in allen solchen Beispielen ist die unbedingte Nothwendigkeit in den Urtheilen und nicht in den Dingen. Nehmlich unter der Bedingung, dass es Triangel, oder dreieckigte, d. i. dreiwinklichte Figuren giebt, müssen sie freilich nothwendig drei Winkel haben. Allein das ist die logische Nothwendigkeit, dass ich von dem Triangel nicht eine Bestimmung aussagen kann, die dem Begriff desselben widerspricht (M. I, 722. 723. C. 621. f.). Wenn ich das Prädicat in einem identischen Urtheile (in welchem im Prädicat dasselbe gesagt wird, was im Subject gedacht wird) aufhebe (verneine), und doch das Subject behalte, so entsteht ein Widerspruch, z. B. einen Triangel setzen (als vorhanden annehmen), und doch die drei Winkel desselben läugnen, ist widersprechend, hebe ich aber das ganze Subject auf (läugne ich, dass es überhaupt einen Triangel giebt), so kann ich auch ohne Widerspruch das Prädicat aufheben, und diese Aufhebung des ganzen Urtheils ist gar nicht widersprechend. Gott ist allmächtig, das ist ein schlechthin nothwendiges Urtheil, wenn nehmlich ein Gott gesetzt wird (d. i. ein unendliches Wesen als vorhanden vorausgesetzt wird). Der Gedanke: Gott ist

nicht, enthält aber die Aufhebung des ganzen Subjects, und hierin ist kein Widerspruch (M. I, 724. C. 622). Wenn ich also das Prädicat eines Urtheils zusammt dem Subject aufhebe, so kann niemals ein Widerspruch entstehen, der in diesem Urtheile läge, dass das Subject nicht ist. Man kann auch nicht sagen, es giebt Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können; denn das hiesse, es giebt schlechthin nothwendige Subjecte, welches eben bewiesen werden soll (M. I, 725. C. 623. f.).

32. Wider alle diese allgemeinen Schlüsse (deren Richtigkeit jeder Mensch zugeben muss) stellet man nun den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes gleichsam als eine Thatsache auf; und dieser Beweis heisst, so wie ihn Descartes (*Resp. ad secund. obj. p.* 105.) vorträgt, also: was im Begriffe einer Sache enthalten ist, das ist von derselben wahr, oder lässt sich mit Wahrheit von derselben behaupten. Nun ist Gott das vollkommenste Wesen, also liegt in dem Begriffe desselben vollkommenes, nothwendiges Daseyn; folglich ist er da oder existirt. Leibnitz sagt nun, diesem Beweise fehle nichts, als dass die Möglichkeit des vollkommensten Wesens nicht bewiesen sei. Dies ergänzt nun Leibnitz so: das vollkommenste Wesen enthält keine Negation (man kann ihm keine verneinende Bestimmungen beilegen, so dass dadurch bejahende Bestimmungen in ihm aufgehoben würden), mithin enthält er keinen Widerspruch, und ist daher möglich. Da nun Gott möglich ist, so existirt er auch wirklich (Tiedemanns Geist der specul. Philosoph. VI. B. S. 125 u. 430). Er ist möglich heisst hier innerlich oder logisch möglich, d. i. er lässt sich denken, der Begriff enthält keinen Widerspruch; aber kann er darum auch existiren, ist darum ein solcher Gegenstand auch äusserlich, d. i. real möglich? Zu dem Begriff des Dinges auch das Daseyn, oder die Wirklichkeit, desselben rechnen, ist ein Widerspruch; denn der Begriff des Dinges ist ja die blosse Vorstellung desselben in Ge-

danken, die Wirklichkeit beſteht aber darin, daſs es nicht die bloſse Vorſtellung in Gedanken, ſondern der Gegenſtand ſelbſt auſser den Gedanken iſt. Der Satz: in dem Begriff des vollkommenſten Weſens liegt auch nothwendiges Daſeyn, wäre auch eine bloſse Tautologie (ein Satz, der im Prädicat das mit andern Worten ſagt, was ſchon durchs Subject geſagt iſt). Er hieſse ſo viel, als, das Weſen, das alle Vollkommenheiten, und unter dieſen auch die Exiſtenz hat, das hat die Exiſtenz. Kann das Daſeyn ſchon im Begriff eines Dinges liegen, ſo iſt entweder der Begriff mit dem Dinge ſelbſt einerlei, weil ſich beide dann nicht mehr durch ihren ſpecifiſchen Unterſchied, das Daſeyn, unterſcheiden; oder das Daſeyn wird mit dem Begriff angenommen, und dann wieder aus dem Begriff, als zu ihm gehörend, geſchloſſen. Allein das Daſeyn kann nie in dem Begriff eines Dinges liegen, ſondern es iſt von jedem Begriff immer noch die Frage, iſt auch ein ſolches Ding, als in dem Begriff gedacht wird, vorhanden? Und folglich bleibt der Begriff immer noch übrig, wenn man auch das Daſeyn in Gedanken aufhebt; dadurch entſteht kein Widerſpruch. Man ſehe hierüber auch den Artikel Daſeyn, 14. (C. 624. ff. M. I, 726. 727.).

33. Was iſt die eigentliche Urſache der Schwierigkeit bei der Frage nach dem Daſeyn eines allervollkommenſten Weſens? Keine andere als die, daſs wir das Daſeyn deſſelben durch die bloſse Kategorie des Daſeyns ohne alles Schema (ohne daſs wir es in eine beſtimmte Zeit ſetzen, ohne ein Wann und, ohne es in den Raum zu ſetzen, ohne ein Wo) denken müſſen. Mithin fehlt es uns an einem Merkmal, das Daſeyn des vollkommenſten Weſens von der bloſsen Möglichkeit deſſelben (alſo das Ding ſelbſt von dem Begriff deſſelben) zu unterſcheiden. Denn das Daſeyn der Erſcheinungen unterſcheidet ſich von der bloſsen Möglichkeit derſelben dadurch,

dafs das blofs mögliche Ding als in irgend einer (unbeſtimmten) Zeit exiſtirbar gedacht, das wirkliche Ding aber in einer beſtimmten Zeit entweder ſelbſt empfunden, oder doch als mit irgend einer Empfindung nach nothwendigen Erfahrungsgeſetzen zuſammenhängend erkannt wird (z. B. dafs eine Stadt Rom exiſtirt, ob wir ſie wohl niemals ſehen). Bei dem allervollkommenſten Weſen, das als ein Ding an ſich, nicht in den Sinnen, alſo nicht in Raum und Zeit iſt, fällt Raum und Zeit, die Empfindung und jedes Erfahrungsgeſetz weg, wo iſt da alſo ein Merkmal, die Wirklichkeit von der blofsen Möglichkeit zu unterſcheiden? Nun kann man wohl angeben, was man damit meine, wenn man ſagt, der Gegenſtand müſſe noch vom Begriff unterſchieden werden, nehmlich dafs noch etwas auſser dem Gedanken ſei, was in dem Begriff gedacht werde. Allein dies iſt blofs ein verneinender Satz, und wir können uns ſchlechterdings keine Vorſtellung davon machen, wie noch etwas, das nicht im Raum und auch nicht Gedanke ſei, vorhanden ſeyn könne. Wir ſchieben ein ſchematiſches Irgendwoſeyn in Gedanken unter (C. 628. f. M. I, 730.), ſ. Daſeyn, 13.

34. Der Begriff eines höchſten oder vollkommenſten Weſens iſt eine in mancher Abſicht ſehr nützliche Idee (ſ. Idee und Ideal); aber eine blofse Idee (und folglich auch dieſe) iſt ganz unfähig, uns zu der Erkenntniſs zu verhelfen, ob ein Gegenſtand exiſtire oder nicht. Sie vermag nicht einmal uns zu belehren, ob ein Ding real möglich ſei, oder exiſtiren könne. Leibnitz hat folglich nicht die Möglichkeit des höchſten Weſens *a priori*, aus der blofsen Idee deſſelben, eingeſehen, wie er ſich ſchmeichelte; weil das Merkmal der Möglichkeit ſynthetiſcher Erkenntniſſe (dergleichen die Erkenntniſs des Daſeyns eines Dinges iſt) immer nur in der Erfahrung geſucht werden mufs. Die-

ſer ſo berühmte ontologiſche oder auch Carteſianiſche *) Beweis, für das Daſeyn eines höchſten Weſens, aus bloſsen Begriffen des reinen Verſtandes, welche die Vernunft durch den Begriff des Unbedingten zu Ideen erhebt (z. B. die Realität, vermittelſt der Vorſtellung des Inbegriffs alles deſſen, was in einzelnen ſinnlichen Gegenſtänden einzeln anzutreffen iſt, zur Idee einer unbedingten Vollſtändigkeit aller Realitäten, oder eines vollkommenſten Weſens), beweiſet alſo nichts. Es iſt an dieſem Beweiſe alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Menſch möchte wohl eben ſo wenig aus bloſsen Ideen an Einſichten reicher werden, als ein Kaufmann dadurch an Vermögen, daſs er in der Rechnung ſeinem Caſſenbeſtande einige Nullen anhängte, um den Zuſtand ſeines Vermögens zu verbeſſern (C. 629. f. M. I, 732. 733.), ſ. übrigens Ontotheologie.

Der kosmologiſche Beweis.

35. Es war etwas ganz Unnatürliches (denn in allen andern Fällen kann man nie aus dem bloſsen Begriff eines Dinges ſein Daſeyn beweiſen) und eine bloſse Neuerung des Schulwitzes, daſs man es verſuchte, aus einer ganz willkührlich entworfenen (obwohl, zu einem andern Zweck, aus der Vernunft entſprungenen) Idee das Daſeyn des ihr entſprechenden Gegenſtandes auszuklauben. In der That wür-

*) Anſelmus, Erzbiſchof von Canterbury, einer der berühmteſten Prälaten ſeiner Zeit, der den 21. April 1109. in dem 76. Jahre ſeines Alters ſtarb, hat dieſen Beweis für das Daſeyn Gottes zuerſt gebraucht. Descartes hat ihn nur in groſses Anſehen gebracht. Aber Thomas von Aquino widerlegte ihn ſchon (Bayle Wörterbuch, Artik. Anſelmus. *Anſelm. Cantuar. Proſolog. c. 2. et pro inſipiente p. 35.* Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſ. IV. B. S. 256. f.).

de man auch nicht auf dieſen Weg gekommen ſeyn, forderte nicht die Vernunft zur Exiſtenz des Zufälligen irgend etwas Nothwendiges (bei dem man im Aufſteigen von Daſeyn zu Daſeyn ſtehen bleiben könne), und wäre nicht die Vernunft dadurch genöthigt worden, einen für das abſolut nothwendige Weſen paſſenden Begriff aufzuſuchen. Dieſen glaubte man nun in der Idee eines allerrealeſten Weſens zu finden, und ſo wurde dieſe nun zur beſtimmten Kenntniſs desjenigen Weſens gebraucht, von deſſen nothwendigem Daſeyn man ſchon anderweitig überredet war (nehmlich zur Kenntniſs des ſchlechthin nothwendigen Weſens). Indeſſen verhehlte man ſich dieſen natürlichen Gang der Vernunft, und verſuchte den Beweis von dem Begriff des allerrealeſten (vollkommenſten) Weſens anzufangen, und die Nothwendigkeit ſeines Daſeyns aus ihm abzuleiten, die er doch nur zu ergänzen beſtimmt war. So entſprang der verunglückte ontologiſche Beweis, der weder für den natürlichen und geſunden Verſtand, d. i. den, der für gemeine Erkenntniſſe zureicht, noch für die ſchulgerechte Prüfung genugthuend iſt (C. 631. f. M. I, 734.). Der kosmologiſche Beweis behält dieſe Verknüpfung der abſoluten Nothwendigkeit mit der höchſten Realität (Vollkommenheit) bei, ſchlieſst aber von der erſtern auf die letztere. So kömmt der Beweis wieder in das Geleis einer wenigſtens natürlichen Schlufsart, welche für den gemeinen und auch für den ſpeculativen Verſtand die meiſte Überredung bei ſich führt. Dieſe Schlufsart, von der zum voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Weſens auf deſſen unbegrenzte Realität, zieht auch ſichtbarlich die erſten Grundlinien zu allen Beweiſen der natürlichen Theologie, denen man jederzeit nachgegangen iſt und ferner nachgehen wird. Alle die andern Beweiſe ſind der mit Laubwerk und Schnörkeln verzierte und verſteckte kosmologiſche. Leibnitz nannte dieſen kosmologiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes den Beweis *a contingentia mundi*,

d. h. von der Zufälligkeit der Welt, und er ist kein anderer als der in 7. vorgetragene, nur mit dem Unterschiede, dass er aus der kosmologischen Reihe heraus und auf eine Idee (vom allerrealesten Wesen) überspringt, und daher der (nicht reine, sondern) gemischte kosmologische Beweis heissen sollte (s. 11.). Dieser Beweis selbst ist im Artikel Cosmotheologie, 4. bereits vorgetragen, und die Schlussfolge beruhet auf dem vermeintlich *) transscendentalen Naturgesetze: dass alles Zufällige seine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist, eben sowohl eine Ursache haben müsse, bis sich die vollständige Reihe in einer schlechthin nothwendigen Ursache endigen müsse, welche aber (und dies ist der diesem Beweise eigenthümliche Sprung, weswegen er der gemischte kosmologische heisst) nur das allerrealeste Wesen seyn könne (C. 631 — 634. M. I, 734. 735.).

36. Dieser Beweis ist aber im Grunde kein anderer, als der ontologische, der in 31. ff. vorgetragen worden ist. Denn er thut nur einen Schritt

*) Der Begriff des Zufälligen kann nicht mit dem der Causalität unmittelbar verknüpft werden. Es ist also kein transscendentaler Satz, dass alles Zufällige eine Ursache, sondern dass die Entstehung alles Zufälligen oder alle Veränderung eine Ursache habe, woraus dann folgt, dass wenn die Ursache nicht wäre, auch die Wirkung nicht seyn würde, und sie folglich zufällig ist. Hieraus folgt, dass einiges Zufällige eine Ursache hat. Behauptet man aber, dass alles Zufällige eine Ursache habe, so verstehet man schon unter zufällig, was nur als Folge wovon existiren kann. Wollte man aber unter zufällig verstehen, etwas, dessen Gegentheil möglich ist, und bei dem Begriff gänzlich von Ursache und Wirkung abstrahiren, so lässt sich gar nicht begreifen, ob es eine Ursache habe oder nicht, ob sein Daseyn also von etwas anderm abhängig, d. i. ob es real zufällig sei. Es lässt sich wohl denken, dass keine Materie sei, aber daraus folgerten die Alten doch nicht, dass sie zufällig sei, sondern viele hielten sie vielmehr für nothwendig (C. 290. f.).

von der Erfahrung zum Daſeyn eines nothwendigen Weſens, und, um zu zeigen, welches dieſes nothwendige Weſen ſei, wird er in der Fortſetzung (ſ. Cosmotheologie, 4, b.) der ontologiſche Beweis; und dieſer letztere enthält auch eigentlich die beweiſende Kraft (*nervum probandi*) in dem kosmologiſchen Beweiſe (M. I, 738.). Alle Blendwerke im Schlieſsen entdecken ſich am leichteſten, wenn man ſie auf ſchulgerechte Art, d. i. nach den Regeln der Logik, vor Augen ſtellt. Hier iſt eine ſolche Darſtellung (C. 634. ff. M. I, 739.). Wenn der Satz:

a) ein jedes ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt zugleich das allerrealeſte Weſen,

als worin eigentlich die beweiſende Kraft des gemiſchten kosmologiſchen Beweiſes liegt, richtig iſt, ſo muſs er ſich *per accidens* (verändert, d. i. ſo, daſs der allgemeine Satz ein beſonderer wird) umkehren laſſen. Dann heiſst er ſo:

b. einige allerrealeſte Weſen ſind zugleich nothwendige Weſen.

Nun iſt aber ein allerrealeſtes (vollkommenſtes) Weſen (*ens realiſſimum*) von dem andern in keinem Stücke unterſchieden, alſo muſs ſich obiger Satz a. auch ſchlechthin (*ſimpliciter*, d. i. ſo, daſs die Quantität des Satzes dieſelbe bleibt, und folglich der umgekehrte Satz wieder allgemein iſt) umkehren laſſen. Dann heiſst er ſo:

c. ein jedes allerrealeſtes Weſen iſt zugleich das ſchlechthin nothwendige Weſen.

Dies iſt aber die Behauptung des ontologiſchen Beweiſes (C. 636. M. I, 740.). Der kosmologiſche Beweis begeht alſo ſogar eine *ignoratio elenchi*, oder den logiſchen Fehler, daſs er das gar nicht trifft, worauf es doch ankömmt; denn er verheiſst uns ei-

nen neuen Fufssteig, und bringt uns auf den alten zurück (C. 637. M. I, 741.).

37. Es sind eigentlich folgende vier dialektische Anmafsungen in diesem Beweise:

a. Der transscendentale Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schliefsen, der aber nur für die Dinge in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, weil die Zufälligkeit die Abhängigkeit des Daseyns heifst; dafs es aber eine Ursache ist, wovon das Daseyn abhängt, rührt daher, weil die Entstehung des Zufälligen eine Veränderung ist, die nach dem transscendentalen Gesetze der Natur, dafs alle Veränderung eine Ursache hat, eine Ursache haben mufs; welches aber nur in der Sinnenwelt, nicht über die Sinnenwelt hinaus, wie hier, Gültigkeit hat;

b. Der Schlufs von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste Ursache derselben aufser der Sinnenwelt. Dieser Schlufs hat gar keine Gültigkeit für die erste Ursache, wenn sie auch in der Sinnenwelt seyn sollte, weil, wenn er beweisend seyn sollte, die Sinnenwelt ein Inbegriff von Dingen an sich seyn müfste. Noch weniger aber kann man mit diesem Beweise über die Sinnenwelt hinaus kommen;

c. Die falsche Selbstbefriedigung der Vernunft, die Weglassung aller Bedingungen für die Vollendung seines Begriffs zu halten, da man doch durch diese Weglassung nun gar nichts mehr begreifen kann (s. 31.);

d. Die Verwechſelung der logiſchen Möglichkeit des Begriffs von einem Inbegriff aller Realität (daſs in demſelben kein Widerſpruch iſt) mit der transſcendentalen Möglichkeit des Gegenſtandes ſelbſt (daſs auch ein ſolches Weſen vorhanden ſeyn könne), welche letztere man nur von Gegenſtänden der Erfahrung wiſſen kann (M. I, 744. 745. C. 637. f.).

Der kosmologiſche Beweis thut alſo der Frage wegen des Daſeyns des abſolut nothwendigen Weſens kein Genüge. Man kann dieſes Daſeyn nicht mit apodiktiſcher Gewiſsheit behaupten. Es mag zuläſsig ſeyn, eine Urſache anzunehmen, von der ſich alle möglichen vorhandenen Wirkungen ableiten laſſen; aber es läſst ſich nicht behaupten, daſs ſie ein abſolut nothwendiges Daſeyn habe; denn ſonſt müſste auch die Erkenntniſs dieſes Daſeyns abſolute Nothwendigkeit haben, oder ſich dieſes Daſeyn auch nicht einmal in Gedanken aufheben laſſen (C. 638. ff. M. I, 744. 745.).

38. Die ganze Aufgabe in Anſehung des Daſeyns eines allervollkommenſten Weſens (transſcendentalen Ideals) kommt darauf an, entweder zu der abſoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriff von irgend einem Dinge die abſolute Nothwendigkeit zu finden; das eine würde auch das andere möglich machen. Aber beides überſteigt gänzlich alle äuſserſten Beſtrebungen, unſern Verſtand über dieſen Punct zu befriedigen, alle Verſuche, ihn wegen dieſes ſeines Unvermögens zu beruhigen (C. 640. f. M. I, 746.). Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, ſo unentbehrlich bedürfen, iſt der wahre Abgrund für den menſchlichen Verſtand. Selbſt die Ewigkeit macht lange den ſchwindlichten Eindruck nicht aufs Gemüth, ſo ſchauderhaft er-

haben sie auch ein Haller *) schildern mag; denn sie mifst nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren und ihn auch nicht ertragen, dafs ein Wesen gleichsam zu sich selbst sage: ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, und alles Übrige ist blofs durch meinen Willen vorhanden (C. 641. M. I, 747.). Viele Kräfte der Natur bleiben für uns unerforschlich, denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug

---

*) So sagt z. B. Haller in seinem unvollendeten Gedicht über die Ewigkeit, das er im Jahr 1736 verfertigt hat:

Als mit dem Unding noch das neue Wesen rang,
Und, kaum noch reif, die Welt sich aus dem Abgrund schwang,
Eh' als das Schwere noch den Weg zum Fall gelernet,
Und auf die Nacht des alten Nichts
Sich gofs der erste Strom des Lichts,
Warst du (Ewigkeit), so weit als itzt, von deinem Quell entfernet.
Und wenn ein zweites Nichts wird diese Welt begraben,
Wenn von dem All nichts bleibet als die Stelle;
Wenn mancher Himmel noch von andern Sternen helle,
Wird seinen Lauf vollendet haben;
Wirst du so jung als jetzt, von deinem Tod gleich weit,
Gleich ewig künftig seyn wie heut.
Die schnellen Schwingen der Gedanken,
Wogegen Zeit und Schall und Wind
Und selbst des Lichtes Flügel langsam sind,
Ermüden über dir und hoffen keine Schranken.
Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebürge Millionen auf;
Ich wälze Zeit auf Zeit und Welt auf Welten hin,
Und wenn ich auf der March des Endlichen nun bin,
Und von der grausen Höhe
Mit Schwindeln wieder nach dir sehe,
Ist alle Macht der Zahl, vermehrt mit tausend Malen,
Noch nicht ein Theil von dir,
Ich tilge sie und du liegst ganz vor mir.

nachſpüren; das den Erſcheinungen zum Grunde liegende transſcendentale Object (d. i. der überſinnliche Grund, der da macht, daſs unſerer Sinnlichkeit dieſer und kein anderer Stoff gegeben iſt) iſt und bleibt für uns unerforſchlich, wir können es, als auſser dem Felde der Erſcheinungen befindlich, mit unſerer Erkenntniſs nicht erreichen. Ein Ideal der reinen Vernunft aber, wie das allervollkommenſte Weſen, kann nicht unerforſchlich heiſsen, denn es hat weiter keine Beglaubigung ſeiner Realität aufzuweiſen, als das Bedürfniſs der Vernunft, vermittelſt der Vorſtellung dieſes Weſens alle ſynthetiſche Einheit der Erkenntniſs zu vollenden. Da es alſo nicht einmal als denkbarer Gegenſtand gegeben iſt, ſo iſt es auch nicht als ein ſolcher unerforſchlich, vielmehr muſs dieſer Gegenſtand, als bloſse Idee, in der Natur der Vernunft ſeinen Sitz und ſeine Auflöſung finden, und alſo, was ſie eigentlich iſt und bedeuten ſoll, erforſcht werden können; denn von unſern Begriffen Rechenſchaft geben, heiſst ja eben Vernunft haben (C. 641. M. I, 748.).

39. Entdeckung und Erklärung des dialektiſchen Scheins in allen transſcendentalen Beweiſen des Daſeyns eines ſchlechthin nothwendigen Weſens. Beide bisher geführten Beweiſe (der ontologiſche, 31. ff. und der kosmologiſche, 35. ff.) waren transſcendental, d. i. ganz unabhängig von Gründen aus der Erfahrung (empiriſchen Principien) verſucht. Denn obgleich der kosmologiſche eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, ſo iſt er doch nicht aus irgend einer beſondern Beſchaffenheit derſelben, ſondern aus reinen Vernunftprincipien, in Beziehung auf eine durch die Erfahrung (das empiriſche Bewuſstſeyn) überhaupt gegebene Exiſtenz geführt, und verläſst ſogar dieſen Gang, um ſich auf lauter reine Begriffe zu ſtützen. Was iſt nun in dieſen transſcendentalen Beweiſen die Urſache des dialektiſchen, aber natürlichen Scheins, welcher die

Begriffe der abſoluten Nothwendigkeit und höchſten Realität verknüpft, und eine bloſse Idee zu einem wirklichen ſubſtanziellen Gegenſtande macht (realiſirt und hypoſtaſirt)? Was iſt die Urſache der Unvermeidlichkeit, etwas als an ſich nothwendig unter den exiſtirenden Dingen anzunehmen, und doch zugleich vor dem Daſeyn eines ſolchen Weſens zurückzubeben; und wie fängt man es an, daſs ſich die Vernunft hierüber ſelbſt verſtehe, und aus dem ſchwankenden Zuſtande eines ſchüchternen und immer wieder zurückgenommenen Beifalls zur ruhigen Einſicht gelange? (C. 642. f. M. I, 749.). Setzt man irgend eine Exiſtenz voraus, ſo kann man der Folgerung nicht ausweichen, daſs auch irgend etwas nothwendigerweiſe exiſtire. Auf dieſem ganz natürlichen (obzwar darum noch nicht ſicheren) Schluſſe beruhete der kosmologiſche Beweis. Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, ſo kann ich mir ſein Daſeyn doch niemals als ſchlechterdings nothwendig vorſtellen (ich frage immer, wo iſt es her?). Das heiſst, ich kann das Zurückgehen zu den Bedingungen des Exiſtirens niemals vollenden, ohne ein nothwendiges Weſen anzunehmen, ich kann aber niemals von einem nothwendigen Weſen anfangen (C. 643. f. M. I, 750.). Wenn ich hiernach

a. zu exiſtirenden Dingen überhaupt etwas nothwendiges denken muſs;

b. kein Ding an ſich ſelbſt als nothwendig zu denken befugt (und im Stande) bin:

ſo können auch Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge an ſich ſelbſt angehen, weil ſonſt beides einander contradictoriſch entgegengeſetzt ſeyn würde, und nicht zuſammen ſtatt haben könnte. Folglich können dieſe beiden Grundſätze nicht objective Principien ſeyn, ſondern ſie ſind regulative Principien, welche nichts anders ſagen, als,

ihr ſollt an den Gegenſtänden der Erfahrung alles als bedingt nothwendig, und nichts als abſolut nothwendig betrachten (M. I, 751. C. 644. f.); aber ihr müſſet aufserhalb der Reihe der Erfahrungen (der Welt) ein ſchlechthin nothwendiges Weſen annehmen (nicht, um es als wirklich vorhanden zu betrachten, und es ſo zu einem Grund einzelner Wirkungen und Zweckverbindungen in der Natur zu gebrauchen, welches eigentlich allen Vernunftgebrauch zerſtören und alle Einſicht in die Natur unmöglich machen würde, ſondern) um alles Daſeyn der Erſcheinungen durch dieſen Begriff unter Eine Einheit (Einen Grund, in dem alles gegründet ſei) zuſammen zu faſſen. In der Welt aber könnet ihr niemals das ſchlechthin nothwendige Weſen finden, weil der Satz b. euch gebietet, alle Urſachen in der Erfahrung, und jedes Daſeyn in derſelben (d. i. alles, was unter dem Begriff eines nothwendigen Weſens, als des Grundes ſeines Daſeyns, zuſammengefaſst iſt) jederzeit als abgeleitet von einem andern Daſeyn in der Erfahrung anzuſehen (C. 644. f. M. I, 752.). Die Philoſophen des Alterthums, Anaxagoras, Plato, Ariſtoteles u. ſ. w. ſehen alle Form der Materie als zufällig und alle Materie als urſprünglich und nothwendig an. Allein die Materie iſt nicht abſolut nothwendig, weil jede Beſtimmung derſelben, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, welche das Reale derſelben ausmacht, wodurch ſie empfunden und folglich Gegenſtand der Erfahrung wird, eine Wirkung iſt, die folglich ihre Urſache haben muſs, und weil auch die Materie ſich in Gedanken aufheben und wegdenken läſst. Daſs aber die Alten ſich die Materie als nothwendig dachten, rührt daher, weil ſie als das immer vorhandene, nicht entſtehende und nicht vergehende Subſtrat aller Veränderungen (als Subſtanz) muſs gedacht werden. Das hindert aber nicht, daſs man nicht dieſes Subſtrat mit allem, was ihm inhärirt, die Subſtanz mit allen Accidenzen, die Materie mit allen ihren Veränderungen wegdenken könnte.

Folglich ist sie nicht absolut nothwendig (M. I, 753. C. 645. ff.). Das Ideal des höchsten Wesens (das allerrealeste Wesen als wirkliches Individuum) ist also, wie aus diesen Betrachtungen folgt, nichts anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen, nothwendigen Ursache entspringe. Es ist aber der Schein unvermeidlich (natürlich), sich dieses formale Princip als constitutiv (als setze es die wirkliche Beschaffenheit eines wirklichen Dinges fest) vorzustellen. Denn, so wie der Raum, weil er alle Gestalten (die lediglich nur verschiedene Einschränkungen desselben sind) ursprünglich möglich macht, unvermeidlich für ein an sich selbst gegebener, für sich bestehender Gegenstand gehalten wird, so ist es auch unvermeidlich, die Idee des allerrealesten Wesens, als der obersten Ursache, für einen Gegenstand an sich zu halten (M. I, 754. C. 647. f.).

Der physikotheologische Beweis.

40. Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt (im ontologischen Beweise) noch die Erfahrung von irgend einem Daseyn überhaupt (im kosmologischen Beweise) das Daseyn eines höchsten Wesens beweisen kann; so fragt sichs nun noch, ob nicht eine bestimmte Erfahrung von der Beschaffenheit und Anordnung eines vorhandenen Dinges dieses leisten könne? Ein solcher Beweis würde der physikotheologische heissen können. Sollte dieser auch unmöglich seyn, so ist überall kein genugthuender Beweis aus blos speculativer Vernunft für das Daseyn eines höchsten Wesens möglich (C. 648. M. I, 755.). Man wird nach allen vorhergehenden Bemerkungen bald einsehen, dass der Bescheid auf diese Nachfrage ganz leicht und bündig erwartet

werden könne. Denn wie kann jemals eine Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemeſſen ſeyn ſollte (alſo eine Wirkung, aus der man die wirkliche Beſchaffenheit des allerrealeſten Weſens herleiten könnte)? Darin beſteht ja eben das Eigenthümliche einer Idee (Vorſtellung des Unbedingten, da in der Erfahrung alles bedingt iſt), daſs ihr niemals irgend eine Erfahrung congruiren, d. i. vollkommen ähnlich und gleich ſeyn kann. Die transſcendentale Idee von einem ſchlechthin nothwendigen, allgenugſamen Urweſen iſt ſo überſchwänglich groſs, ſo hoch über jeden Erfahrungsgegenſtand, der jederzeit bedingt iſt, erhaben, daſs man theils niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben kann, um einen ſolchen Begriff zu füllen, theils immer unter dem Bedingten herumtappt, und ſtets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Geſetz irgend einer Verknüpfung in der Erfahrung (empiriſchen Syntheſis) ein Beiſpiel oder die mindeſte Leitung dazu giebt, ſuchen wird (C. 649. M. I, 756.). Würde das höchſte Weſen in dieſer Kette der Bedingungen ſtehen, ſo würde es noch fernere Unterſuchung wegen ſeines noch höhern Grundes erfordern. Will man es dagegen von dieſer Kette trennen, und als ein bloſs intelligibeles (durch den reinen Verſtand gedachtes und nie zu erfahren mögliches) Weſen nicht in der Reihe der Natururſachen mitbegreifen, welche Brücke kann dann die Vernunft wohl ſchlagen, um zu demſelben zu gelangen? Man kann nicht von der Erfahrung hinaus ins Überſinnliche, da alle Geſetze des Überganges von Wirkungen zu Urſachen, ja alle Verknüpfung (Syntheſis) und Erweiterung unſerer Erkenntniſs überhaupt, auf nichts anders, als mögliche Erfahrung, mithin bloſs auf Gegenſtände der Sinne geſtellt ſind und nur in Anſehung ihrer eine Bedeutung haben können (C. 649. f. M. I, 757.). Folgendes iſt nun der phyſikotheologiſche Beweis ſelbſt: Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen unermeſslichen Schauplatz von Mannigfal-

tigkeit, Ordnung, Zweckmäfsigkeit und Schönheit. Allerwärts ſehen wir eine Kette von Wirkungen und Urſachen, von Zwecken und Mitteln, Regelmäſsigkeit im Entſtehen und Vergehen; jede Urſache in derſelben weiſet aber immer wieder auf eine andere Urſache hin, ſo daſs dies ganze All in den Abgrund des Nichts verſinken müſste, nähme man nicht eine urſprüngliche und unabhängig für ſich beſtehende Urſache dieſes ganzen Alls an. Wie groſs ſoll man ſich aber dieſe höchſte Urſache denken? Da wir die Welt ihrem ganzen Inhalt nach nicht kennen, und ihrer Gröſse nach auch durch die Vergleichung mit allem, was möglich iſt, nicht ſchätzen können, ſo wollen wir, denn daran hindert uns nichts, dieſes höchſte Weſen dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere mögliche ſetzen (C. 650. f. M. I, 758.).

41. Dieſer Beweis verdient Achtung. Er iſt der älteſte. So weit alle Nachrichten gehen, hat ihn Sokrates zuerſt gebraucht, und ihn wahrſcheinlich zuerſt entdeckt. Er findet ſich in Xenophons Denkwürdigkeiten des Sokrates (I, 4.). Sextus Empirikus führt ihn auch unter Sokrates Namen an (*adv. Math. IX*, 92. ſ. Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. II. S. 32.). Der erſte Phyſikotheologe unter den neuern Philoſophen war Heinrich More in der erſten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Dieſer Philoſoph ſuchte aus der in der Natur-Ökonomie überall hervorleuchtenden Weisheit das Daſeyn eines freien und weiſen Urhebers derſelben zu beweiſen (Tiedemann Geiſt der ſpeculat. Phil. B. V. S. 509.). Dieſer phyſikotheologiſche Beweis verdient aber auch darum Achtung, weil er der klarſte und der gemeinen Vernunft angemeſſenſte iſt (M. I, 759.). Er belebt überdem das Studium der Natur. Es würde auch troſtlos und umſonſt ſeyn, ihn nicht zu achten. Die Vernunft, die durch ſo mächtige und unter ihren Händen immer wachſende Beweisgründe unabläſsig gehoben wird, kann durch keine

Zweifel der Speculation so niedergedrückt werden, dass sie sich nicht wieder bis zu einem obersten und unbedingten Urheber so vieler Wunder der Natur erheben sollte (M. I, 760. C. 651. f.). Ob man aber gleich wider die Vernunftmäfsigkeit und Nützlichkeit dieses Verfahrens nichts einwenden kann, sondern es vielmehr empfehlen und aufmuntern mufs, so bedarf dieser Beweis doch Gunst. Er kann überdem das Daseyn eines höchsten Wesens niemals allein darthun, sondern gründet sich auf den ontologischen Beweis (31. ff.), welchem er nur zur Einleitung (Introduction) dient. Der ontologische Beweis ist also der einzig mögliche (wofern überall ein speculativer Beweis statt finden könnte) (C. 652. f. M. I, 761.).

42. Die Hauptmomente dieses Beweises sind:

a. In der Welt befinden sich überall deutliche Zeichen von Weisheit;

b. Ohne ein anordnendes vernünftiges Princip ist solche Weisheit nicht möglich;

c. Es existirt also eine erhabene und weise Ursache der Welt;

d. Die Einheit dieser Ursache läfst sich aus der Einheit in der Welt schliefsen (M. I, 762.).

Dieser Beweis hat die Analogie für sich (M. I, 763.). Er würde aber nur einen Weltbaumeister beweisen. Mehr hat auch Sokrates nicht behauptet (*Xenoph. Mem. Socr. IV*, 3. *I*, 4. Tiedemann Geist der spec. Phil. B. II. S. 39.). Denn um einen Weltschöpfer auf diesem Wege zu beweisen, müfsten wir die Zufälligkeit der Materie beweisen, welches nicht möglich ist, da alle Zufälligkeit nur den Zustand betrifft, worin sich die Materie befindet, aber nicht die Materie selbst, welche in der Erfahrung

weder entſteht noch vergeht (M. I, 764. C. 653 — 655.).

43. Der Schluſs in dieſem Beweiſe gehet alſo von der Ordnung und Zweckmäſsigkeit, die in der Welt durchgängig zu finden iſt, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Daſeyn einer ihr proportionirten Urſache. Der Begriff dieſer Urſache aber muſs beſtimmt ſeyn. Nun geben die Prädicate von ſehr groſser, von erſtaunlicher Macht und Trefflichkeit gar keinen beſtimmten Begriff. Da folglich nur das All (*omnitudo*) aller Realität im Begriff durchgängig beſtimmt iſt, ſo kann der Begriff von der Urſache der Welt kein anderer ſeyn, als der von einem Weſen, das alle Macht, Weisheit u. ſ. w., mit einem Wort, alle Vollkommenheit beſitzt (C. 655. f. M. I, 765.). Nun vermag aber niemand einzuſehen, ob zur Weltgröſse (nach Umfang ſowohl als Inhalt) Allmacht, zur Weltordnung höchſte Weisheit, zur Welteinheit abſolute Einheit des Urhebers u. ſ. w. nöthig ſei. Daher iſt es unmöglich, aus der Natur einen hinlänglichen Begriff von dem Urweſen, weder zum Behuf der geſammten Naturkenntniſs, noch zum Behuf des Praktiſchen, als Grundlage der Religion, abzuleiten (M. I, 766. C. 656.) Wir bedürfen nehmlich zur Naturkenntniſs ſowohl, als auch zur Religion den Begriff eines Gottes, d. i. eines Urhebers der Welt unter moraliſchen Geſetzen, ſ. Endzweck, 10 — 12. Dieſen Begriff können wir aber nicht an jedes von uns gedachte verſtändige Weſen verſchwenden, das nur viel Vollkommenheit hat. Oder iſt es erlaubt, von einem Weſen, das recht viel Vollkommenheit hat, vorauszuſetzen, daſs es alle mögliche beſitze (U. 405. M. II, 937.)? Der Schritt zu der abſoluten Vollſtändigkeit (Totalität) iſt auf dem empiriſchen Wege ganz und gar unmöglich. Nun thut man ihn aber doch im phyſiſchtheologiſchen Beweiſe. Welches Mittels bedient man ſich alſo wohl, um über die weite Kluft vom Bedingten in der Erfahrung

zum Abſolutunbedingten, was in keiner Erfahrung zu finden iſt, zu kommen (C. 656. M. I, 767.)? Nachdem man bis zur Bewunderung der Gröſse, der Weisheit, der Macht u. ſ. w. des Welturhebers gekommen iſt (42, a.), und nun nicht weiter kommen kann, ſo verläſst man dieſen Beweis aus der Erfahrung und geht (42, b.) über zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäſsigkeit der Welt geſchloſſenen Zufälligkeit derſelben. Der Beweis ſpringt alſo von der Erfahrung über auf den kosmologiſchen Beweis (35. ff.), und da dieſer nur der verſteckte ontologiſche iſt (36.), ſo wird ein anſcheinender Erfahrungsbeweis ein verunglückter Vernunftbeweis (M. I, 768. C. 657.). Diejenigen, die ſich auf dieſen Beweis ſtützen (die Phyſikotheologen) haben alſo gar nicht Urſache gegen die Beweisart aus bloſsen Begriffen (die transſcendentale) ſo ſpröde zu thun, und auf ſie mit dem Eigendünkel hellſehender Naturkenner herabzuſehen, als ſei dieſe transſcendentale Beweisart das Spinnengewebe finſterer Grübler. Denn die Phyſikotheologen ſind wahre Ontotheologen (die das Daſeyn Gottes wie in 35. ff. beweiſen); daſs ihr Beweis aus der Erfahrung ſeyn ſoll, iſt ein bloſser Schein (M, I, 769. C. 657. f.). Hieraus folgt, daſs der ontologiſche Beweis für das Daſeyn Gottes (35. ff.) der einzig mögliche iſt, wenn überall nur ein Beweis für einen ſo weit über allen empiriſchen Verſtandesgebrauch erhabenen Satz, daſs eine höchſte Welturſache vorhanden ſei, möglich iſt (C. 658. M. I, 770.). Was aber für Fehler entſtehen, wenn wir die Idee von Gott für einen wirklichen und nicht bloſs idealen Erklärungsgrund (conſtitutives und nicht bloſs regulatives Princip) halten, findet man im Artikel: Vernunft, ſ. übrigens Theologie und Phyſikotheologie.

Gott,

als der Welturheber, oder der moraliſche Beweis für die Nothwendigkeit des Glaubens an das Daſeyn Gottes.

44. Das moraliſche Geſetz macht es nothwendig, daſs wir uns bei unſerm ſittlich guten Verhalten die Erlangung einer unſerer Sittlichkeit angemeſſenen Glückſeligkeit als möglich denken. Dazu müſſen wir aber das Daſeyn Gottes als Welturhebers (der das Sittengeſetz will, und daher die Glückſeligkeit durch die Einrichtung und Regierung der Veränderungen in der Welt jedem moraliſchen Weſen, angemeſſen ſeiner Sittlichkeit, zutheilt, der alſo eine in allem Betracht unendliche Intelligenz, d. i. wirklich eine Gottheit ſeyn muſs,) nothwendig vorausſetzen (poſtuliren, nicht willkührlich annehmen oder ſupponiren), ſ. Exiſtenz, 3. (M. II, 340. P. 223. f.). Dieſen Zuſammenhang ſelbſt, oder den Beweis dafür, daſs der Glaube an das Daſeyn Gottes dem ſittlich guten, aber ſinnlichen Weſen nothwendig iſt, oder daſs es (zwar nicht theoretiſch für das Erkennen, aber welches eben ſo viel und noch mehr werth iſt, daſs es für das Handeln, alſo) dem Sittlichguten moraliſch gewiſs iſt, daſs ein Welturheber exiſtirt, findet man in den Artikeln: Glaubensſache, 3. u. 5. ff. und Endzweck, 10. ff. ſ. auch Teleologie. Man ſiehet aus der Auseinanderſetzung in den angeführten Artikeln, daſs die Nothwendigkeit, das Daſeyn Gottes anzunehmen, ſubjectiv (Bedürfniſs, aber ein Vernunftbedürfniſs iſt, ſo daſs die Annahme deſſelben nur mit der ſittlichen Güte des ſittlich guten Weſens ſelbſt aufhören kann) und nicht objectiv (Pflicht, als wenn es geboten werden könnte, das Daſeyn Gottes zu glauben) iſt, ſ. Bedürfniſs. Dieſe Annehmung des Daſeyns Gottes iſt mit dem Bewuſstſeyn der Pflicht, als eines Zwecks des Handelnden, unzertrennlich verbunden, und iſt ein durch das Sittengeſetz für die erkennende (theoreti-

ſche) Vernunft nothwendig gemachter Act. In Beziehung auf das Erkennen (oder als Erklärungsgrund) wäre dieſe Annehmung aber nur Hypotheſe; allein in Beziehung auf das Handeln nach einem Endzweck (oder als das, was es allein möglich macht, bei unſern ſittlich guten Handlungen einen Endzweck zu haben) kann ſie ein moraliſcher Glaube oder ein reiner Vernunftglaube heiſsen (M. II, 342. P. 326. f.) ſ. Chriſtenthum (S. 761. u. 771.). Dieſer Glaube kann auch durch nichts wankend gemacht werden, weil Niemand je beweiſen kann, daſs es keinen Gott gebe, und weil auch mit dem Umſturz dieſes Glaubens die ſittlichen Grundſätze ſelbſt würden umgeſtürzt werden. Da hier die ſittliche Handlung nicht als Mittel wozu, ſondern als Zweck an ſich moraliſch nothwendig iſt, ſo muſs auch die Bedingung derſelben (Gott, als derjenige, der alle Zwecke, deren Erreichung nicht vom handelnden Subject abhängen, der Moralität unterwirft) nothwendig (nicht willkührlich) angenommen werden (M. I, 996. C. 856.). Das moraliſche Geſetz führt alſo zur Religion, indem es uns nöthigt, das Daſeyn eines Welturhebers anzunehmen, und unſere Pflichten als ſeine Gebote anzuſehen, der uns dieſe aber nicht als ſeine willkührlichen, für ſich ſelbſt zufälligen, Verordnungen (Sanctionen) vorſchreibt, ſondern mit deſſen Willen ſie als weſentliche Geſetze unſeres eigenen freien Willens übereinſtimmen (P. 235. M. II, 345.), ſ. Glückſeligkeitslehre, 2.

45. Nun läſst ſich auch die Frage beantworten: ob der Begriff von Gott ein zur Phyſik (mithin auch zur Metaphyſik, in ſo fern dieſe die reinen Principien *a priori* der Phyſik enthält), oder ob er ein zur Moral gehöriger Begriff ſei? Naturveränderungen von Gott ableiten, heiſst nehmlich nicht, ſie phyſiſch erklären; durch ſichere Schlüſſe aber, vermittelſt der Metaphyſik, von der Kenntniſs dieſer Welt

(durch den physikotheologischen oder kosmologischen Beweis) oder gar aus blossen Begriffen (durch den ontologischen Beweis) zur Erkenntniss Gottes zu gelangen, ist (wie wir gesehen haben) unmöglich (M. II, 358. P. 249.). Man kann nicht von einer einzigen Eigenschaft Gottes, im eigentlichen Sinne des Worts, eine Erkenntniss, noch weniger aber blos aus der Natur einen bestimmten Begriff von Gott erlangen. Nur in Ansehung des Praktischen (zum Handeln) bleibt uns von den Eigenschaften eines Verstandes und Willens doch noch der Begriff des Verhältnisses übrig (nehmlich dass, so wie der tugendhafte Mensch durch seinen Willen das Sittlichgute will und wirkt, auch in Gott etwas uns Unbekanntes ist, das auch das Sittlichgute will und wirkt, welches wir analogisch den göttlichen Willen nennen können), welchem das Moralgesetz (das dieses Verhältniss *a priori* bestimmt) objective Realität verschafft (oder macht, dass wir durchaus annehmen müssen, es sei Gottes Wille, nicht blos ein Gedanke in uns, sondern auch ein Gegenstand ausser uns). So bekömmt die Idee von Gott, aber immer nur in Beziehung auf unsere Ausübung des moralischen Gesetzes (nicht um durch diese Idee etwas zu erklären oder zu verstehen), Realität (oder wir müssen anerkennen, dass es einen solchen Gott, der da will, dass wir moralisch gut handeln, und der darnach unser Schicksal bestimmt, wirklich gebe) (P. 248. f. M. II, 357.). Auf diesem Wege allein bekommen wir auch einen genau bestimmten Begriff dieses Urwesens; denn soll das höchste Gut (die vollkommenste Sittlichkeit und eine ihr angemessene Glückseligkeit) für uns möglich seyn (welches durchaus eine vernünftige Weltursache oder eine Gottheit vorausetzt), so muss der Welturheber die höchste Vollkommenheit besitzen, Er muss allwissend seyn u. s. w. s. Ethikotheologie (P. 252. M. II, 359.) Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht

zur Phyſik, d. i. für die *a priori* unterſuchende und erklärende (ſpeculative) Vernunft, ſondern zur Moral, d. i. für die *a priori* gebietende und einen allgemeingültigen und nothwendigen Zweck aller menſchlichen Handlungen vorſchreibende (praktiſche) Vernunft, gehöriger Begriff (P. 252.). Daſs man übrigens in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie vor Anaxagoras (ſ. Anaxagoras) keine deutlichen Spuren einer Vernunfttheologie antrifft, rührt daher, weil man mit den Übeln in der Welt nicht fertig werden konnte. Die alten griechiſchen Philoſophen zeigten daher eben darin Verſtand und Einſicht, daſs ſie das Urweſen unter den Naturweſen aufzufinden ſuchten. Aber nachdem das ſcharfſinnige griechiſche Volk ſo weit in Nachforſchungen vorgerückt war, daſs es ſelbſt ſittliche Gegenſtände philoſophiſch behandelte, da gab ihnen auch ihr praktiſches Bedürfniſs den Begriff des Urweſens beſtimmt an (P. 253. M. II, 360.). Dieſe Ableitung der Realität des Daſeyns Gottes von der Möglichkeit des höchſten Guts, und die Beſtimmung des Urweſens durch daſſelbe kann die Moraltheologie oder Ethikotheologie (ſ. Ethikotheologie) genannt werden. Das Übrige über Gott findet man im Artikel: Ideal; einige wichtige Bemerkungen über dieſen letztern Beweis im Artikel: Moraltheologie. Wer noch etwas Ausführlicheres hierüber nachleſen will, dem empfehle ich folgende zwei Schriften: Über die Beweiſe für das Daſeyn Gottes, von L. H. Jakob, 2te veränderte und vermehrte Ausgabe, nebſt einem neuhinzugekommenen Geſpräch, worin alle ſpeculative Beweiſe für das Daſeyn Gottes geprüft werden. Liebau 1793. 8. und: Die allgemeine Religion. Ein Buch für gebildete Leſer von L. H. Jakob. Halle, 1797. 8.

Pflicht gegen Gott, ſ. Pflicht.

Gotteserkenntniſs,

ſ. Theologie.

Gottesgelehrter,

ſ. Theologie.

Gottheit,

ſ. Gott, 44.

Gottſeligkeit,

pietas, *piété*. Die wahre Religionsgeſinnung (R. 313.) oder die moraliſche Geſinnung im Verhältniſſe auf Gott (R. 282.). Sie enthält zwei Beſtimmungen:

a. Furcht Gottes; und

b. Liebe Gottes

a. Furcht Gottes iſt die moraliſche Geſinnung in Befolgung der Gebote Gottes aus ſchuldiger (Unterthans-) Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Geſetz. Wer alſo aus Achtung fürs Geſetz moraliſch gut handelt, der bezieht, indem er ſich als ein abhängiges Weſen betrachtet, dem ſeine eigene Vernunft durch das Moralgeſetz einen Endzweck vorſteckt (Heiligkeit und eine dieſer proportionirte Glückſeligkeit), deſſen Erreichung nicht in ſeiner Gewalt iſt, alle ſeine Pflichten auf einen göttlichen Willen, und ſeine Achtung fürs Geſetz iſt zugleich, in ſeinem Bewuſtſeyn, Achtung für einen göttlichen Geſetzgeber, der durchs Moralgeſetz ſeinen Willen kund thut. In dieſer Beziehung nun heiſst die Achtung fürs Geſetz Furcht

Gottes oder Ehrfurcht für den Schöpfer der Welt als heiligen Geſetzgeber der vernünftigen Weſen (T. 181.). So iſt Achtung fürs Geſetz und Furcht Gottes identiſch. Wer Gott achtet, weil er in ihm den Geſetzgeber des Moralgeſetzes erkennt, für das er Achtung hat, der fürchtet Gott oder hat Ehrfurcht für ihn; wer aber das Moralgeſetz darum achtet, weil er daſſelbe für das Geſetz des Schöpfers und Oberherrn der Welt erkennt, der fürchtet Gott auch, aber ſeine Furcht iſt die eines Sklaven, welcher die Geiſſel ſeines willkührlich gebietenden Herrn ſcheuet, der ihn in ſeiner Gewalt hat.

b. Liebe Gottes iſt die moraliſche Geſinnung in Befolgung der Gebote Gottes aus eigener freier Wahl und Wohlgefallen am Geſetze (aus Kindespflicht). Sie iſt bereits erklärt worden im Artikel: Achtung, 12.

2. Dieſe Furcht und Liebe Gottes enthalten alſo, noch über die Moralität (Achtung fürs und Wohlgefallen am Geſetze) den Begriff von einem überſinnlichen Weſen (Gott). Dieſem Weſen werden hierdurch alle die Eigenſchaften (Heiligkeit, Allwiſſenheit, Allmacht u. ſ. w.) beigelegt, die erforderlich ſind, das höchſte Gut zu vollenden, das durch unſere Moralität uns zur Abſicht gemacht wird, und das doch über unſer Vermögen hinausgeht. Überſchreiten wir aber dieſes moraliſche Verhältniſs Gottes zu uns (betrachten wir Gott etwa als nachſichtsvoll bei unſerer Übertretung ſeiner Gebote, und dieſe Gebote ſelbſt als Ausſprüche ſeiner beliebigen Willkühr, von deren Strenge er alſo auch nach Belieben nachlaſſen könne), ſo ſtehen wir immer in Gefahr, uns den Begriff ſeiner Natur als anthropomorphiſtiſch zu denken (z. B. als ein Weſen, das viel zu gütig ſei, als daſs es ſtrafen könnte). Dann wird der Begriff von Gott (ſo gedacht) gar unſern

ſittlichen Grundſätzen nachtheilig (und unſere Verehrung Gottes eigentlich ein Götzendienſt, Ololatrie oder ein Fetiſchmachen). Wir ſehen hieraus, daſs die Idee von Gott in der ſpeculativen Vernunft für ſich ſelbſt nicht beſtehen kann, und nicht nur aus unſerer Moralität entſpringt, ſondern auch noch mehr ihre ganze Kraft erſt in der Beziehung auf unſere Pflichtbeſtimmung gründet, welche auf ſich ſelbſt und nicht etwa auf einem fremden Weſen (ſo daſs der Glaube an Gott der Beſtimmung unſeres Willens zur Erfüllung unſerer Pflicht vorausgienge) beruhet (R. 282.).

3. Die Gottſeligkeitslehre iſt daher eben das, was man auch Religion (in objectiver Bedeutung) nennt, nehmlich die Lehre von unſern Pflichten als göttlichen Geboten (R. 281.). Die Tugendlehre iſt hingegen die Lehre von unſern Pflichten als Geboten unſrer eigenen Vernunft. Man kann nun fragen, da der Dienſt Gottes in einer Kirche auf die reine moraliſche Verehrung Gottes, nach den der Menſchheit vorgeſchriebenen Geſetzen, vorzüglich gerichtet iſt, ob in der Kirche (der Geſellſchaft, die ſich zur Beförderung der Tugendgeſinnung, als Willen Gottes, vereinigt hat) immer nur Gottſeligkeitslehre oder auch reine Tugendlehre, jede beſonders, den Inhalt des Vortrags ausmachen ſoll? (R. 281.). Was iſt natürlicher in der erſten Jugendunterweiſung und ſelbſt in dem Kanzelvortrage, die Tugendlehre vor der Gottſeligkeitslehre, oder dieſe vor jener (wohl gar ohne derſelben zu erwähnen) vorzutragen? Beide ſtehen offenbar in nothwendiger Verbindung mit einander. Dies iſt aber nicht anders möglich, als ſo, daſs, da ſie nicht einerlei ſind, die eine als Zweck und die andere bloſs als Mittel gedacht und vorgetragen werden müſste. Nun beſteht die Tugendlehre durch ſich ſelbſt (ſogar, wenn man nicht auf einen Endzweck ſieht, ohne den Begriff von Gott), die Gott-

ſeligkeitslehre aber enthält den Begriff von einem Gegenſtande (Gott), den wir uns, in Beziehung auf unſere Moralität, als ergänzende Urſache unſeres Unvermögens in Anſehung des moraliſchen Endzwecks (Heiligkeit und Glückſeligkeit) vorſtellen. Die Gottſeligkeitslehre kann alſo nicht für ſich den Endzweck der ſittlichen Beſtrebung aufſtellen, ſondern nur zum Mittel dienen, das, was an ſich einen beſſern Menſchen ausmacht, die Tugendgeſinnung (durch die Idee von Gott, welche zur objectiven Realität des moraliſchen Endzwecks nothwendig vorausgeſetzt werden muſs) zu ſtärken. Denn die Gottſeligkeitslehre verheifst und ſichert der Tugendgeſinnung (als einer Beſtrebung zum Guten, ſelbſt zur Heiligkeit) die Erlangung des Endzwecks, welches die Tugendgeſinnung für ſich nicht kann. Der Tugendbegriff iſt aus der Seele des Menſchen genommen. Der Menſch hat ihn ſchon ganz, obzwar unentwickelt, in ſich. Er darf nicht erſt, wie der Religionsbegriff (Pflicht als Wille Gottes) durch Schlüſſe herausvernünftelt werden. In ſeiner Reinigkeit, in der Erweckung des Bewuſstſeyns eines ſonſt von uns nie gemuthmaſsten Vermögens (bloſs aus Pflicht zu handeln und) über die gröſsten Hinderniſſe in uns Meiſter zu werden, in der Würde der Menſchheit, die der Menſch an ſeiner eigenen Perſon und ihrer Beſtimmung (nach der er ſtrebt, um ſie zu erreichen) verehren muſs, in allem dieſen liegt etwas ſo Seelenerhebendes und zur Gottheit ſelbſt (die nur durch ihre Heiligkeit und moraliſche Geſetzgebung anbetungswürdig iſt) hinleitendes, daſs der Menſch, ſelbſt wenn er noch weit davon entfernt iſt, dieſem Begriffe die Kraft des Einfluſſes auf ſeine Maxime zu geben, ſich dennoch nicht ungern damit unterhält. Denn der Menſch fühlt ſich ſelbſt durch dieſe Idee der Pflicht ſchon in gewiſſem Grade veredelt, indeſſen daſs der Begriff von einem dieſe Pflicht zum Gebote für uns machenden Weltherrſcher noch in groſser Ferne von ihm liegt. Wenn der Menſch aber zu ſeiner Pflichterfüllung

von Gott ausginge, ſo würde das ſeinen Muth (der das Weſen der Tugend, *virtus*, mit ausmacht) niederſchlagen. Die Gottſeligkeit würde ſich dann nehmlich in ſchmeichelnde Unterwerfung (Liebe zur Vergeltung) oder in knechtiſche Unterwerfung (Furcht vor der Strafe) unter eine despotiſch (bloſs in dem Willen des Geſetzgebers gegründete) gebietende Macht verwandeln. Dieſer Muth, auf eigenen Füſsen zu ſtehen, wird nun ſelbſt durch die darauf folgende Verſöhnungslehre geſtärkt, die das als abgethan vorſtellt, was nicht zu ändern iſt, und ſo den Pfad zu einem neuen Lebenswandel eröffnet. Macht aber die Verſöhnungslehre den Anfang (ſoll die Verſöhnung vor der Beſſerung des Menſchen hergehen), ſo benimmt 1. die leere Beſtrebung, das Geſchehene ungeſchehen zu machen (die Expiation); 2. die Furcht, ob uns auch der verſöhnende Act werde zugerechnet werden; 3. die Vorſtellung unſeres gänzlichen Unvermögens zum Guten (darum eben die Verſöhnung nöthig iſt); und 4. die Ängſtlichkeit wegen des Rückfalls ins Böſe, den Muth. Das muſs dann den Menſchen in einen ächzenden moraliſch paſſiven Zuſtand verſetzen, der nichts Groſses und Gutes unternimmt, ſondern alles vom Wünſchen erwartet (den man gemeiniglich Frömmigkeit nennt) (R. 282. ff.) ſ. Frömmigkeit und Afterdienſt, 19.

Kant Relig. innerh. der Gr. der rein. Vern. IV. St. §. 3. S. 281. ff. — IV. St. Anmerk. ** S. 313.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Beſchl. S. 181.

Götzendienſt,

gottesdienſtlicher, religiöſer Aberglaube, Abgötterei im praktiſchen Verſtande, religiöſer Afterdienſt, Andächtelei, Bigotterie, Dämonolatrie, Idololatrie,

cultus ſpurius, devotio ſpuria, idololatria, bigotterie, idolâtrie. Ein abergläubiſcher Wahn, dem höchſten Weſen ſich durch andere Mittel, als durch eine moraliſche Geſinnung, wohlgefällig machen zu können (U. 440.). Abgötterei in theoretiſchem Verſtande iſt einerlei mit Dämonologie, ſ. Dämonologie. Abgötterei in praktiſchem Verſtande iſt eine ſolche Lehre von Gott, welche das höchſte Weſen mit Eigenſchaften vorſtellt, nach denen noch etwas anders, als Moralität, die für ſich taugliche Bedingung ſeyn könne, ſeinem Willen, in dem, was der Menſch zu thun vermag, gemäſs zu ſeyn (U. 440.*). So rein und frei von ſinnlichen Bildern man nehmlich auch in theoretiſcher Rückſicht (der Beſchaffenheit ſeiner Natur nach) den Begriff von Gott gefaſst haben mag (als von einem allervollkommenſten, allerrealſten und höchſten, allgenugſamen Weſen); ſo wird er, durch dieſe Lehre, im Praktiſchen, d. i. der Beſchaffenheit ſeines Willens nach, dennoch als ein Idol, d. i. anthropomorphiſtiſch (als ein ſinnliches Weſen) vorgeſtellt. Sie iſt alſo ein Aberglaube, der einen ſträflichen Lebenswandel mit der Religion zu vereinigen weiſs (R. 174.) S. Aberglaube, IV. f. Afterdienſt, Andächtelei und Fetiſchmachen.

Grad,

ſ. Empfindung, 5. ff. und Apperception, 9.

Gravitation,

gravitatio, gravitation. Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung, die alle

Materie auf alle und in allen Entfernungen unmittelbar ausübt (N. 71.) ſ. Anziehungskraft und Attraction. Sie muſs noch von der Schwere unterſchieden werden. Die Schwere iſt nehmlich die Beſtrebung, in der Richtung der gröſsern Gravitation ſich zu bewegen. Wenn wir uns den Raum als erfüllt mit Materie denken, ſo wirkt auf jedes Partikelchen der Materie alle andere Materie und zieht ſie an, dies heiſst die Gravitation; nun iſt aber in jedem Punct des Raums dieſe Wirkung, weil die Materie nicht den Raum gleichförmig erfüllt, verſchieden; denken wir uns nun für jedes Partikelchen Materie, durch alle Puncte, in welchen daſſelbe, der Nähe, Entfernung, Dichtigkeit u. ſ. w. der übrigen Materie nach, am ſtärkſten angezogen werden würde, eine Linie, ſo hat das Partikelchen ein Beſtreben, ſich in dieſer Linie zu bewegen, und dies Beſtreben iſt ſeine Schwere. Für die Erde iſt es die gerade Linie zwiſchen den Mittelpuncten der Erde und der Sonne, für die Cörper auf der Erde eine Linie, die auf der Oberfläche der Erde ſenkrecht ſteht. Das Beſtreben der Erde und der Cörper auf derſelben, in dieſen Linien zu fallen, iſt die Schwere, und dies Beſtreben richtet ſich nach der gröſsern Gravitation. Die Schwere iſt alſo von der Gravitation darin unterſchieden, daſs ſie nur eine einzige Richtung, nehmlich die der gröſsern Gravitation, hat; dahingegen jedes Partikelchen Materie Gravitation nach allen Richtungen zu leidet, nach welchen hin Materie anzieht, ſ. Attraction, 2. Beide, Gravitation und Schwere, ſind eigentlich keine Kräfte, ſondern wirkliche Wirkungen der Anziehungskraft der Materie, die eine reelle Kraft iſt, ſ. Anziehungskraft. Kant hat das Daſeyn dieſer Kraft und ihrer Wirkung zuerſt *a priori* bewieſen und alle Erfahrungen ſtimmen damit zuſammen.

Grenze,

ſ. Gröſse, 16.

Grenzbegriff.

Ein Begriff, der als Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntniſſen zuſammenhängt (C. 310.). Ein ſolcher Begriff iſt z. B. der eines Noumenon oder intelligibelen Gegenſtandes, d. i. eines ſolchen Dinges, das ſich der Verſtand, ohne Beziehung auf unſere Anſchauungsart, mithin nicht bloſs als Erſcheinung, ſondern als Ding an ſich ſelbſt denken muſs (C. 307.). Dieſer Begriff iſt nehmlich durch die Natur des Verſtandes ſelbſt gegeben, damit man nicht behaupten könne, es gebe auſser dem Felde der Sinnlichkeit keine Gegenſtände weiter. Denn da jeder ſinnliche Gegenſtand eine Erſcheinung, d. i. ſinnliche Vorſtellung iſt, zu jeder Vorſtellung aber nothwendig ein Gegenſtand gehört, der durch ſie vorgeſtellt wird; ſo ſetzt der Verſtand auch bei der äuſsern Vorſtellung, als einer Erſcheinung, einen Gegenſtand voraus, der durch die Erſcheinung vorgeſtellt wird, oder durch die Erſcheinung erſcheint. Und der Verſtand iſt dazu berechtigt, da er die Erſcheinung vermittelſt der Sinnlichkeit nicht ſo, wie die Bilder der Phantaſie, willkührlich hervorbringen oder erdichten kann. Der Verſtand legt alſo der Erſcheinung einen Gegenſtand unter, der nicht Vorſtellung, ſondern Ding an ſich iſt. Da aber eben darum dieſes Ding an ſich nicht ſelbſt durch die Sinne erſcheint, ſondern nur in der Erſcheinung oder der ſinnlichen Vorſtellung, ſo iſt dieſer Gegenſtand nur ein gedachter Gegenſtand, ein Noumenon. Wir können ihn daher auch nicht mit der Erſcheinung vergleichen, und etwa

dadurch erkennen und wiſſen, wie er beſchaffen iſt, zumal da es uns ganz unmöglich iſt, uns irgend etwas ohne die Bedingung der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) vorzuſtellen. Wir können darum auch aus dieſem, obwohl nicht willkührlich erdichteten, ſondern aus der Beſchaffenheit des Verſtandes hervorgehenden, Begriff eines Dinges an ſich nicht das Daſeyn eines ſolchen Gegenſtandes beweiſen. Dieſer Begriff liegt daher gleichſam auf der Grenze unſeres Wiſſens, wir können ſeine Realität, oder daſs er einen Gegenſtand hat, weder behaupten noch leugnen. Er iſt daher auch nicht von poſitivem Gebrauch, wir erkennen durch ihn nichts. Aber er iſt nicht ohne allen Gebrauch, ſondern er hat einen negativen Gebrauch, nehmlich den, daſs er die Behauptung abhält, als wären die ſinnlichen Gegenſtände die einzig möglichen. Er ſetzt alſo allein noch nichts Poſitives auſser dem Umfange des Feldes der Sinnlichkeit, aber benimmt uns doch den Wahn, als wüſsten wir gewiſs, es gebe auſser der Erkenntniſs ſinnlicher Gegenſtände, weil dieſe uns allein möglich iſt, überhaupt nichts weiter zu erkennen (C. 310. f.).

Grenzbeſtimmung

der reinen Vernunft, ſ. Vernunft.

Gröſse,

Quantität, ποσοτης, *quantitas*, *quantité*. Die Kategorie der Syntheſis des Gleichartigen in einer Anſchauung überhaupt; oder die ſynthetiſche Einheit, durch welche das Gleichartige in Verknüpfung geſetzt wird (C. 162.). Wenn ich z. B. die Gröſse

eines Hauſes denke, ſo wird das durch folgende Einwirkung auf meine Sinnlichkeit, und Wirkung meines Verſtandes möglich. Mein Sinn des Geſichts wird afficirt, ich faſſe das Mannigfaltige, das mir dadurch gegeben wird, auf (die Apprehenſion des Mannigfaltigen) und verknüpfe es mit meinem Bewuſstſeyn (mache es zur Wahrnehmung). Dieſe Afficirung meines Geſichts iſt aber von der Art, welche man die äuſsere nennt, weil ſich bei derſelben diejenige Form mit der durch die Sinnlichkeit gegebenen Empfindung verbindet, oder derſelben zum Grunde liegt, welche der Raum heiſst. Daſs ſich nehmlich die Empfindungen dieſer Art (die äuſseren) räumlich ordnen, hat ſeinen Grund in einer eigenthümlichen Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit, die da macht, daſs wir der Vorſtellung des Raums und dadurch auch räumlicher (im Raum angeſchauter) Gegenſtände fähig ſind. Der Raum iſt aber durchgängig gleichartig, überall Ausdehnung nach drei Dimenſionen. Bei der ſinnlichen Vorſtellung des Raums nun oder der Anſchauung deſſelben, die, wie alle unſere Vorſtellungen, ſucceſſiv iſt, verknüpft das wirkſame Vermögen in uns, der Verſtand, die ſucceſſiven Vorſtellungen des Raums, als eines Gleichartigen, zu einem Ganzen, und die Einheit, oder der Begriff, durch welchen ſich der Verſtand dieſe Verknüpfung (Syntheſis) vorſtellt oder denkt, iſt die Gröſse. Da nun die Empfindung durch den Sinn des Geſichts ſich in dem Raum ordnet, oder die Vorſtellung der Erfüllung des Raums giebt, ſo liegt nun folglich bei der Auffaſſung dieſer ſinnlichen Eindrücke (vom Hauſe) die nothwendige Einheit des Raums und der äuſsern ſinnlichen Anſchauung überhaupt (d. i. die Vorſtellung, welche Gröſse heiſst) zum Grunde. Durch dieſen Begriff zeichne ich gleichſam die Geſtalt des Hauſes oder des Raums, den daſſelbe erfüllt; denn ſo weit das Mannigfaltige, das mir durch den Sinn des Geſichts gegeben wird, ſich zuſammenfaſſen läſst, überſpannt gleichſam mein Begriff dieſes

Mannigfaltige und begrenzt es ſo allenthalben. Dieſe Verknüpfung zu einer Gröſse (Beſtimmung des Dinges durch die ſynthetiſche Einheit des Gleichartigen) geſchieht zwar ſchon bei der empiriſchen Apprehenſion durch die Einbildungskraft in der Anſchauung; allein es iſt derſelbe Verſtand, der dieſe Verknüpfung in das Mannigfaltige der Anſchauung bringt, und ſie nachher durch den Begriff der Gröſse denkt. Nur daſs dieſes ſelbſtthätige Vermögen (Spontaneität) bei der Verknüpfung in der Anſchauung die Einbildungskraft heiſst, weil es hier in Verbindung mit der Sinnlichkeit, die den zu verknüpfenden Stoff liefert, wirkt; beim Denken aber der Verſtand, weil dabei dies Vermögen ganz allein wirkſam iſt, indem das Bewuſstwerden des Mannigfaltigen (die Apperception) als einer Gröſse ganz intellectuell iſt, und lediglich durch die Verſtandesvorſtellung geſchieht (d. h. eine Kategorie iſt). Nicht die Sinnlichkeit giebt alſo die Vorſtellung der Gröſse, ſondern nur den Stoff, der durch die Vorſtellung der Gröſse zuſammengefaſst und gedacht werden kann. Dieſe Vorſtellung der Gröſse hat alſo gänzlich im Verſtande ihren Sitz, und iſt nichts anders als der Grundgedanke (Kategorie) davon, daſs ein Gleichartiges ſo zuſammengefaſst iſt, daſs es nun nicht mehr als Mannigfaltiges, ſondern als eine Einheit gedacht wird, welche Einheit eben die Gröſse heiſst (C. 162. M. I, 174). Denke ich mir das durch die Sinne gegebene Mannigfaltige überhaupt als eine Einheit, ſo nenne ich es einen Gegenſtand. Folglich iſt der beſtimmte Begriff einer Gröſse der Begriff von der Erzeugung der Vorſtellung eines Gegenſtandes durch die Zuſammenſetzung des Gleichartigen (N. 13).

2. Die Gröſse oder Quantität eines Dinges heiſst alſo diejenige innere (dem Dinge an und für ſich ſelbſt, nicht dem Verhältniſſe deſſelben zu einem andern Dinge zugehörige) Beſtimmung deſſelben, durch welche die Verbindung des Gleichartigen

erzeugt wird (nicht die durch die Verbindung des Gleichartigen erzeugt wird, denn die ſynthetiſche Einheit, oder die Kategorie, macht die Verknüpfung möglich, obwohl das Mannigfaltige, hier das Gleichartige, gegeben ſeyn muſs). Das Ding ſelbſt, das eine Quantität hat, oder das ſich durch dieſen Begriff denken läſst, heiſst, in ſo fern es durch dieſen Begriff gedacht wird, eine Gröſse *in concreto*, oder ein Quantum. Alſo iſt ein Ding ein Quantum, in ſo fern in demſelben eine Verknüpfung des Gleichartigen gedacht wird; oder wie Kant ſagt (C. 203.): das Bewuſstſeyn des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anſchauung überhaupt, ſo fern dadurch die Vorſtellung eines Objects (Gegenſtandes) zuerſt möglich wird, iſt der Begriff eines Quantums. Die Einheit in der Verknüpfung des Gleichartigen iſt die Quantität, und der Gegenſtand, dem dieſe Einheit zukömmt, als ſolcher, iſt das Quantum. Im Deutſchen heiſst beides Gröſse. Die Wiſſenſchaft von den Quantis, in ſo fern ſich die Erkenntniſſe von ihrer Quantität in der Anſchauung (durch Conſtruction *)) darſtellen laſſen, heiſst die Matheſis oder Mathematik. Man nennt ſie auch wohl die Gröſsenlehre, aber dieſes Wort iſt nicht beſtimmt genug, weil auch die Philoſophie von Quantis, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit, u. ſ. w. handelt, und der Unterſchied **) zwiſchen Mathematik und Philoſophie nicht in den

*) Oder, wie ſich Lambert (Architektonik, §. 688.) ausdrückt: „Wir ſind gewöhnt, die meiſten Gröſsen von Dingen, die nicht in die Augen fallen, durch Linien und Flächen, und überhaupt durch die Dimenſionen des Raumes vorzuſtellen, und gleichſam vor Augen zu malen."

**) Der Unterſchied, den Lambert (Architektonik, §. 681.) angiebt, wenn er ſagt: „Die Philoſophie ſucht den Zuſammenhang,

Gegenſtänden liegt, die ſie behandeln, ſondern in der Art der Behandlung, da ſich denn freilich zeigt, daſs nur die Quanta einer mathematiſchen Behandlung (durch Conſtruction der Begriffe) fähig ſind (C. 743.).

3. Der Begriff der Gröſse iſt alſo ein Stammbegriff des reinen Verſtandes (eine Kategorie), nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht quantitative (allgemeine, beſondere und einzelne) Urtheile fällen könnten. Hätte unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, das Gleichartige durch eine Vorſtellung (Gröſse) zu verknüpfen, ſo könnten wir nicht mehrere Vorſtellungen als gleichartig unter einem Begriff (dem Prädicat) zuſammenfaſſen, und die Vorſtellung von dem Umfange des Prädicats haben, unter welchem die Vorſtellungen im Subject ſubſumirt werden. S. Kategorie.

4. Die Gröſse kann aber nur eine reale innere Beſtimmung ſolcher Dinge ſeyn, welche wir wahrnehmen können, und dieſe müſſen eine Gröſse haben. Überſinnliche Dinge ſind weder im Raume, noch in der Zeit, weil ſie nicht Erſcheinungen ſind, und ſich folglich weder im äuſsern, noch im innern Sinn befinden, deren Formen Raum und Zeit ſind. Daher läſst ſich wohl das Gleichartige in ihnen in einer Vorſtellung verknüpft denken, weil ſich mehrere Vorſtellungen als gleichartig über-

---

die Verbindung, die Urſachen und Gründe der Dinge auf. Die Mathematik aber beſtimmt bei allen dieſen das genaue Maaſs von ihrer Gröſse, und daher beſonders auch das zureichende dabei. Sofern man die philoſophiſche Erkenntniſs der mathematiſchen entgegenſetzt, abſtrahirt man bei der erſtern von allem, was Gröſse und Ausmeſſung heiſst; und eben ſo wird auch der Mathematiker eingeſchränkt, wenn man demſelben nichts als die bloſse Gröſse zu betrachten überläſst, und ihm auſser der Rechenkunſt nichts zur Anwendung ſeiner Erkenntniſs überläſst."

haupt unter ein Prädicat fubfumiren, oder quantitative Urtheile fällen laffen, ohne dafs man dabei an Raum und Zeit denken darf. Allein dann ift nur die Rede von logifcher Gröfse oder dem Umfange eines Begriffs; nehmlich dafs unter einem Begriff nur eines, oder vieles, oder alles enthalten ift, fo dafs eben hierdurch die Vorftellung der Gleichartigkeit der einzelnen Vorftellungen, die unter dem Begriff des Prädicats fubfumirt werden, möglich ift. Wird aber einem Dinge Gröfse fo beigelegt, dafs damit zugleich behauptet wird, die Gröfse beftehe nicht blofs in dem Umfange meiner Begriffe von ihm, fondern es habe aufser meinen Gedanken eine Gröfse, wodurch die reale Gröfse von der blofs logifchen Quantität oder Gröfse unterfchieden ift; fo mufs die Gröfse in der Anfchauung gegeben feyn, und dann mufs es entweder eine Gröfse im Raum oder in der Zeit, folglich das Ding felbft ein finnlicher, und kein überfinnlicher, Gegenftand feyn.

5. Denn ich kann mir ein Quantum nur auf zweierlei Art vorftellen, entweder durch ein (von aller Erfahrung) reines Bild von dem äufsern Sinne, dies ift der Raum. Diefer ftellt uns alle mögliche Quanta (fo fern fie ausgedehnt find) rein dar, indem ich mir unter dem Raum nichts anders, als eine in allen feinen Theilen, von dem gröfsten bis zum kleinften, vollkommen gleichartige Ausdehnung vorftelle. Aber nicht alle finnliche Gegenftände, fondern nur die äufsern (welche einen Raum erfüllen) find im Raum, und folglich kann der Raum nur von diefen letztern ein Bild feyn. Dagegen find alle Gegenftände der Sinne überhaupt in der Zeit, weil die Zeit die Form des innern Sinnes ift, folglich nicht nur die Gedanken, Gefühle u. f. w. fondern auch die Cörper, als unfere Vorftellungen, in uns, zugleich in unferm innern Sinn, folglich auch in der Zeit feyn müffen. Die Zeit ftellt alfo alle finnlichen Gegenftände überhaupt als Gröfsen

dar, indem auch die Zeit eine in allen ihren Theilen gleichartige Ausdehnung, obwohl nur nach einer Dimenſion, wie eine Linie im Raum, iſt. Sie wird nehmlich dadurch ein Bild ſinnlicher Gröſsen, weil ſie die Anſchauung des Zählbaren giebt. Da nehmlich die Gröſse eigentlich ein Begriff des Verſtandes, das aber, was als Gröſse angeſchauet und gedacht werden ſoll, etwas ſinnliches iſt, ſo muſs eine vermittelnde Vorſtellung (transſcendentales Schema) ſeyn, welche die Zuſammenfaſſung des ſinnlichen Stoffs durch die Kategorie der Gröſse, und folglich die Vorſtellung der ſinnlichen Gegenſtände als Gröſsen (Quanta) möglich macht, ſ. Schema. Dieſes Schema giebt die Zeit. Denn ſie macht es möglich, daſs ich zählen kann, und die Zahl iſt das Schema, oder die verſinnlichte Gröſse (*quantitas phaenomenon*) der Vorſtellung, durch welche es mir möglich wird, alle ſinnliche Gegenſtände, ohne Unterſchied, als Gröſsen zu denken. Die Zahl iſt nehmlich die Vorſtellung, die die ſucceſſive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) zuſammenfaſst. Z. B. die Zahl 7 iſt die Vorſtellung, durch die ich, wenn ich eine Eins nach der andern zu einander hinzuthue bis auf die, und ſie mit eingeſchloſſen, welche auf die ſechſte folgt, alle dieſe Einſen zuſammenfaſſe, und mir als Eine Einheit (welche eine Gröſse heiſst, und unter den Gröſſen, die nach der Anzahl ihrer Einheiten benannt werden, den Namen ſieben hat) vorſtelle. Alſo iſt die Zahl nichts anders, als die Einheit der Verknüpfung (Syntheſis) des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anſchauung überhaupt, dadurch, daſs ich die Zeit ſelbſt in der Auffaſſung der Anſchauung eines Gegenſtandes, deſſen Einheiten ich zähle, um ihn mir als Gröſse vorzuſtellen, erzeuge. Denn indem ich zähle, gehe ich von einem Zeittheil zum andern fort, oder laſſe den vorigen Zeittheil fahren, um einen neuen Zeittheil im Bewuſstſeyn vorzuſtellen, welche Zeiterzeugung freilich nur dann zum klaren Bewuſstſeyn kömmt,

wenn ich wirklich die empirische Zeit, etwa an der Uhr, wahrnehme. So ist also die Zahl das Schema der Gröfse, und die Zeit das Bild aller sinnlichen Gegenstände überhaupt, auch als Gröfsen (C. 182. M. I, 200.).

6. Man sieht hieraus, dafs wir die Kategorie der Gröfse blofs von sinnlichen Gegenständen gebrauchen können, d. i. von solchen, die in der Zeit und so zählbar sind. Man kann daher auch die Gröfse nicht real erklären, d. h. die Möglichkeit eines Quantums verständlich machen, ohne die Zeit zu Hülfe zu nehmen. Denn wollen wir die Einheit wirklich erklären, die unter der Gröfse gedacht wird, so kann man das nicht anders (man müfste denn, wie zu Anfang des Artikels, blofs angeben wollen, was durch diese Einheit verknüpft wird, nicht aber, was in dieser Einheit, als ihre Merkmale, gedacht wird), als etwa so: die Gröfse ist die Bestimmung eines Dinges, dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmal gründet sich auf die successive Wiederhohlung, mithin auf die Zeit und die Synthesis (des Gleichartigen) in derselben. Hierdurch sieht man erst die Möglichkeit der Verknüpfung des Gleichartigen, wodurch die eben gegebene Erklärung als eine reale oder Sacherklärung sich von den Namenerklärungen zu Anfang dieses Artikels unterscheidet (C. 300. M. I, 344.).

7. Es kann aber auch keinen sinnlichen Gegenstand geben, der nicht eine Gröfse (Quantum) wäre. Denn selbst die Wahrnehmung eines Gegenstandes, als Erscheinung, ist nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen (die Vorstellung der Gröfse) der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen gedacht wird (C. 203. Pr. 91.). Die Gröfsen sind aber nach der

verſchiedenen Art ihrer Erzeugung entweder extenſiv (oder ausgedehnt), z. B. eine Linie, ein Triangel, ein Würfel u. ſ. w., oder intenſiv (ſolche, die einen Grad haben), z. B. der Grad des Lichts, der Farbe, der Wärme, das Moment der Schwere u. ſ. w. (M. I. 247. C. 211.), ſ. auch Realität und Moment, und die Erſcheinungen ſind jederzeit Gröſsen beiderlei Art, ſ. Axiomen der Anſchauung, 3. ff. Zahlformel, Empfindung, 5. ff. und Seele.

8. Alle extenſive Gröſse iſt nun wieder den beiden Formen der Anſchauung, Raum und Zeit, nach, entweder die extenſive Gröſse im Raum, welche man auch die extenſive Gröſse im engern Sinn des Worts nennt, z. B. eine Linie. Bei den Erſcheinungen wird ſie beſtimmt durch den Raum zwiſchen den Grenzen der Materie, die ihn erfüllt, oder dieſer Raum iſt das reine Bild der extenſiven Gröſse des Cörpers. Man nennt dieſen Raum, ſeiner Gröſse nach betrachtet, das Volumen oder den Raumesinhalt (N. 86. C. 215). Oder die extenſive Gröſse iſt die in der Zeit, welche man auch die protenſive Gröſse nennt. Wenn in der Zeit etwas iſt, das beharret, oder in mehrern auf einander folgenden Zeittheilen vorhanden iſt, ſo bekömmt das Daſeyn in dieſen verſchiedenen Theilen der Zeitreihe nach einander eine Gröſse, die man Dauer nennt (C. 226). Die Dauer iſt alſo (C. 262.) die Gröſse des Daſeyns oder der Exiſtenz (P. 247.) (in der Zeit), folglich eine protenſive Gröſse,*) ſ. Beharrlichkeit.

*) So ſagt auch ſchon Lambert (Architektonik, §. 690.): „Auf eine ähnliche Art ſtellen wir uns die Theile der Zeit vor und nach einander vor, und dieſes machet, daſs wir auch der Dauer eine Art von Ausdehnung geben.“

9. Ein Quantum (concrete Gröfse) iſt in Anſehung der Beſtimmtheit der Menge ſeiner Theile entweder ein Quantum discretum oder ein Quantum continuum (ſtetige oder continuirliche Gröfse). *) Continuirliche Gröfsen ſind ſolche, welche die Eigenſchaft haben, daſs keiner ihrer Theile der möglich kleinſte (kein Theil einfach) iſt, z. B. Linien, Flächen, Cörper, Raum und Zeit. S. Continuität. Discrete Gröfsen hingegen ſind ſolche, welche die Eigenſchaft haben, daſs die Menge der Einheiten in denſelben beſtimmt iſt, z B. Zahlen, eine aus Worten beſtehende Rede (C. 555). Wenn alſo in dem gegebenen Ganzen die Menge der Theile auf gewiſſe Weiſe ſchon abgeſondert iſt, ſo iſt dieſes Ganze in dieſer Rückſicht eine discrete Gröfse. Ein gegliederter Cörper z. B. iſt in Beziehung auf dieſe Gliederung eine discrete Gröfse, ſ. Continuität 19. f. und Aggregat. 4.

10. Was ſchlechthin groſs iſt, heiſst erhaben, ſ. Erhabenheit. Groſsſeyn (*magnitudo*) und eine Gröfse ſeyn (*quantitas*) ſind ganz verſchiedene Begriffe. Der Ausdruck, etwas iſt groſs (*magnum*), oder klein, oder mittelmäſsig, bezeichnet weder einen reinen Verſtandesbegriff (Kategorie) noch eine Sinnenanſchauung, und eben ſo wenig einen Vernunftbegriff (Idee). Es iſt ein Begriff der Urtheilskraft, der dadurch ausgedrückt wird, und er legt eine ſubjective Zweckmäſsigkeit der Vorſtellung, deren Gegenſtand ich groſs (*magnum*) nenne, in Beziehung auf die Urtheilskraft zum Grunde. Daſs etwas eine Gröfse (*quantum*) ſei, läſst ſich aus dem Dinge ſelbſt, ohne alle Verglei-

*) Του ποσου το μεν εξι διωρισμενον το δε συνεχες Ariſtotelis Categor. Cap. IV. v. VI.

chung deſſelben mit andern Dingen, erkennen, wenn Vielheit des Gleichartigen zuſammen Eines ausmacht. Wie groſs (*quantitas quanti*) es aber ſei, erfordert jederzeit etwas anderes, welches auch Gröfse iſt, zu ſeinem Maafs *). Weil es aber in der Beurtheilung der Gröfse nicht bloſs auf die Vielheit (Zahl), ſondern auch auf die Gröfse der Einheit (des Maafses) ankommt, und die Gröfse dieſer letztern immer wiederum etwas anderes als Maafs bedarf, womit ſie verglichen werden kann; ſo folgt, daſs alle Gröfsenbeſtimmung der Erſcheinungen ſchlechterdings keinen abſoluten Begriff von einer Gröfse, ſondern allemal nur einen relativen (Vergleichungs-) Begriff liefern könne (U. 80. f. M. II, 542.).

11. Wenn ich ſchlechtweg (*ſimpliciter*) ſage, daſs etwas groſs (*magnum*) ſei, ſo ſcheint es, daſs ich gar keine Vergleichung im Sinne habe, wenigſtens mit keinem objectiven (für Jedermann dienlichen) Maafse. Denn es wird dadurch gar nicht beſtimmt, wie groſs der Gegenſtand ſei. Ob aber gleich der Maafsſtab der Vergleichung bloſs ſubjectiv (für den Urtheilenden gültig) iſt, ſo macht das Urtheil nichts deſtoweniger auf allgemeine Beiſtimmung Anſpruch. Das Urtheil: der Mann iſt groſs, ſchränkt ſich nicht bloſs auf das urtheilende Subject ein. Es verlangt, gleich theoretiſchen Urtheilen, Jedermanns Beiſtimmung (U. 81. f. M. II, 543).

12. Weil aber in einem Urtheile, wodurch etwas ſchlechtweg als groſs bezeichnet wird (z. B.

*) Lambert (Architektonik, §. 794.) ſagt: Durch die Frage: wie groſs, wird nach der Anzahl aufgehäufter, oder auch der Continuität nach zuſammengeſetzter Theile gefragt, welche zuſammen nach einerlei Maafsſtab gemeſſen werden.

der Mann ist grofs), nicht blofs gesagt werden soll, dafs der Gegenstand eine Gröfse (Quantität) habe, sondern diese ihm Vorzugsweise (*magnitudinem*) beigelegt wird; so wird bei dieser Schätzung allerdings ein Maafsstab für Jedermann zum Grunde gelegt. Allein dieser Maafsstab ist zu keiner logischen (mathematisch-bestimmten), sondern nur ästhetischen (durch unmittelbare Anschauung möglichen) Beurtheilung der Gröfse brauchbar, weil er ein blofs subjectiv dem über Gröfse reflectirenden Urtheile zum Grunde liegender Maafsstab ist. Er mag übrigens empirisch seyn, wie etwa die mittlere Gröfse der uns bekannten Menschen u. d. gl., oder ein *a priori* gegebener Maafsstab, der durch die Mängel des beurtheilenden Subjects auf subjective Bedingungen der Darstellung in *concreto* eingeschränkt ist, wie im Praktischen, die Gröfse einer gewissen Tugend, u. d. gl., oder im Theoretischen, die Gröfse der Richtigkeit einer gemachten Beobachtung u. d. gl. (U. §2. f. M. II, 544).

13. Hier ist nun merkwürdig, dafs, wenn wir gleich am Gegenstande gar kein Interesse haben (das Daseyn oder die Existenz desselben uns gleichgültig ist), doch die blofse Gröfse desselben (selbst wenn es als formlos betrachtet wird) ein Wohlgefallen bei sich führen könne, das allgemein mittheilbar ist. Folglich ist die Vorstellung eines solchen Gegenstandes mit dem Bewufstseyn einer subjectiven Zweckmäfsigkeit desselben für den Gebrauch unsrer Erkenntnifsvermögen verbunden. Dies Wohlgefallen ist aber nicht etwa ein Wohlgefallen am Gegenstande, wie beim Schönen (weil er formlos seyn kann); denn bei der Anschauung des Schönen findet sich die reflectirende Urtheilskraft, in Beziehung auf das Erkenntnifs überhaupt, zweckmäfsig gestimmt; sondern es ist ein Wohlgefallen an der Erweiterung der Einbildungskraft an sich selbst (U. §3. M. II, 545.).

14. Wenn wir nun unter den angeführten Einſchränkungen (11. ff.) von einem Gegenſtande ſchlechtweg (*ſimpliciter*) ſagen, er ſei grofs (*magnum*); ſo iſt dies kein mathematiſch-beſtimmendes, ſondern ein bloſses Reflexionsurtheil (Urtheil über eine gegebene Vorſtellung, die im Gemüth mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt, als Grund, dieſen Zuſtand des Gemüths zu erhalten) über die Vorſtellung deſſelben, die für einen gewiſſen Gebrauch unſerer Erkenntniſskräfte in der Gröſsenſchätzung ſubjectiv zweckmäſsig iſt. Wir verbinden alsdann mit der Vorſtellung des Gegenſtandes jederzeit eine Art von Achtung, ſo wie mit dem, was wir ſchlechtweg klein nennen, eine Verachtung. Uebrigens geht die Beurtheilung der Dinge als grofs und klein auf alles, ſelbſt auf alle Beſchaffenheiten derſelben. Wir nennen daher ſelbſt die Schönheit grofs oder klein. Der Grund davon iſt darin zu ſuchen, dafs alles, was wir anſchauen, Erſcheinung, mithin ein Quantum iſt (U. 83. M. II, 546.).

15. Ganz was andres als ſchlechtweg ſagen, dafs etwas grofs ſei, iſt ſagen, dafs etwas ſchlechthin, abſolut, in aller Abſicht, grofs (*abſolute, non comparative magnum*) ſei. Das letztere heifst, dafs es über alle Vergleichung grofs iſt (U. 81.). Dies nennt man auch erhaben, ſ. Erhabenheit. Eine ſolche Gröfse iſt bloſs ſich ſelbſt gleich (U. 84. M. II, 547.).

16. Verneinungen, die eine Gröfse afficiren, ſo fern dieſe nicht abſolute Vollſtändigkeit hat, heifsen Schranken (P. 166.). Die Stellen der Einſchränkung einer Gröfse heifsen Grenzen (C. 211.). So heifsen Grenzen eines Begriffs, die Präciſion in der Aufzählung ſeiner Merkmale, dafs deren nicht mehr ſind, als zum ausführlichen Begriffe gehören. Denn die Merkmale machen zuſammengenommen die Gröfse (Quantität) des Begriffs aus. Durch die Merkmale werden alſo die Stellen der Einſchrän-

kung des Begriffs beſtimmt, über die man nicht hinaus gehen und etwa noch mehrere Merkmale zu demſelben rechnen darf (C. 755.*)). Es verſteht ſich, daſs hier das Wort Grenze, Stelle, ſinnbildlich gebraucht wird (C. 180.). Sind die begrenzten Weſen ausgedehnt, ſo ſetzen die Grenzen immer einen Raum voraus, der auſserhalb dem Platze angetroffen wird, den die ausgedehnten Weſen einnehmen, und dieſen Platz einſchlieſst. Schranken bedürfen dergleichen nicht. So ſieht unſere Vernunft gleichſam einen Raum um ſich her für die Erkenntniſs der Dinge an ſich ſelbſt, ob ſie gleich von ihnen niemals beſtimmte Begriffe haben kann, und nur auf Erſcheinungen eingeſchränkt iſt (Pr. 166. f.). Das Reſultat der ganzen Critik iſt nehmlich: daſs uns Vernunft durch alle ihre Principien *a priori* niemals etwas mehr als Gegenſtände möglicher Erfahrung, und was von dieſen in der Erfahrung erkannt werden kann, kennen lehre. Aber dieſe Einſchränkung hindert nicht, daſs ſie uns nicht bis zur objectiven Grenze der Erfahrung führe. Das heiſst, ſie führt uns bis zu der Beziehung auf etwas, was ſelbſt nicht Gegenſtand der Erfahrung (ſondern Ding an ſich) iſt. Dies ſtellt ſie nehmlich als den oberſten Grund aller Erfahrung vor. Aber dennoch kann ſie uns von demſelben nichts an ſich, nicht einmal ſein reales Daſeyn, ſondern alles nur in Beziehung auf ihren (der Vernunft) eigenen vollſtändigen und auf die höchſten Zwecke (Moralität und Glückſeligkeit) gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung lehren (Pr. 183.).

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. *** S. 162. II. Buch. I. Hauptſt. S. 180 — S. 182 — II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 203. — S. 211. — S. 215 — S. 226 — S. 262. III. Hauptſt. S. 300 — — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. IX. Abſch. S. 555. Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 743. — S. 755.

Deſſ. Proleg. §. 24. S. 91. — §. 57. S. 166. f. — §. 60. S. 183.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 247.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. §. 25. S. 80. ff.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Naturl. Phoron. Erklär. 5. Anmerk. S. 18.

Gröſsenlehre,

reine Mathematik, *Matheſis*. Die Wiſſenſchaft von den Quantis, in ſo fern ſie durch Conſtruction in der reinen Anſchauung erkannt werden. Die Bewegung iſt z. B. ein Quantum, und die reine Gröſsenlehre oder Mathematik der Bewegungen heiſst Phoronomie (N. 18.). Sie iſt die Wiſſenſchaft von der Erkenntniſs der Quantität der Bewegungen durch Conſtruction in der reinen Anſchauung. Kant hat die Anfangsgründe derſelben geliefert (N. 1. ff.) ſ. Gröſse, 2.

Gröſsenſchätzung.

Die Beſtimmung der Gröſse eines Quantums. Sie iſt entweder mathematiſch, nehmlich durch Zahlbegriffe, oder deren Zeichen in der Algebra; oder äſthetiſch, nehmlich durch die bloſse Anſchauung, d. i. nach dem Augenmaaſse. Nun können wir zwar beſtimmte Begriffe davon, wie groſs etwas ſei, nur durch Zahlen (allenfalls Annäherung durch ins Unendliche fortgehende Zahlreihen) bekommen. Die Einheit, welche bei dieſen Zahlen zum Grunde liegt, iſt das Maaſs. Und in ſo fern iſt alle logiſche Gröſsenſchätzung mathematiſch. Allein da die Gröſse des Maaſses doch als bekannt

angenommen werden mufs, fo würden wir niemals ein erftes oder Grundmaafs bekommen, wenn die Gröfse des Maafses wieder durch Zahlen und eine neue dabei zum Grunde liegende Einheit, und fo immer fort, beftimmt werden follte. Alfo mufs die Schätzung der Gröfse des Grundmaafses blofs darin beftehen, dafs man fie in einer Anfchauung unmittelbar faffen, und durch Einbildungskraft zur Darftellung der Zahlbegriffe brauchen kann. Alfo ift alle Gröfsenfchätzung der Gegenftände der Natur zuletzt äfthetifch (d. i. durch Anfchauung eines Subjects, folglich fubjectiv und nicht objectiv beftimmt) und nicht mathematifch (durch Zahlen vermittelft einer Einheit, oder objectiv beftimmt) (U. 85. f. M. II, 550.).

2. Nun giebt es zwar für die mathematifche Gröfsenfchätzung kein Gröfstes, denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche, es kann keine noch fo grofse Zahl angegeben werden, zu der nicht noch fo viel Einheiten, als man will, hinzugefetzt werden könnten. Allein für die äfthetifche Gröfsenfchätzung giebt es allerdings ein Gröfstes, denn es giebt Gröfsen, die man nicht mehr überfehen und folglich die Vorftellung des Ganzen nicht mehr auffaffen kann. Und von diefen Gröfsen behauptet Kant, dafs fie mit der Idee des Erhabenen in dem Anfchauenden verknüpft find, und eine gewiffe Rührung in ihm hervorbringen, f. Erhabenheit (U. 86. f. M. II, 551.).

3. Es gehören eigentlich zwei Handlungen dazu, wenn man ein Quantum in die Einbildungskraft aufnehmen will, um es als Maafs zur Gröfsenfchätzung durch Zahlen zu gebrauchen:

a. die Auffaffung oder Apprehenfion (*apprehenfio*), f. Apprehenfion;

b. die Zufammenfaffung oder äfthetifch-

ſche Comprehenſion (*comprehenſio aeſthetica*). Sie beſtehet in der Vereinigung alles deſſen, was man aufgefaſst hat, in Eine Anſchauung.

Dieſe Zuſammenfaſſung wird nun immer ſchwerer, je weiter die Auffaſſung fortrückt. Sie gelangt daher bald zu ihrem Maximum (Gröſsten), nehmlich dem äſthetiſch-gröſsten Grundmaaſse (oder der Einheit) der (mathematiſchen) Gröſſenſchätzung (durch Zahlen), oder zu der Anſchauung von einer ſolchen Gröſse, über die ſie keine mehr zuſammenfaſſen kann. Denn wenn die Auffaſſung ſo weit gelangt iſt, daſs die zuerſt aufgefaſsten Theilvorſtellungen der Sinnenanſchauung in der Einbildungskraft ſchon zu erlöſchen anheben, indeſſen daſs dieſe zur Auffaſſung mehrerer fortrückt; ſo verliert ſie auf der einen Seite (durch das Erlöſchen, oder die Unmöglichkeit der Reproduction derſelben, ſ. Apprehenſion) eben ſo viel, als ſie auf der andern (durch die Auffaſſung) gewinnt. Folglich iſt in der Zuſammenfaſſung ein Gröfstes, über welches die Einbildungskraft nicht hinauskommen kann (U. 87, M. II, 552.).

Kant Critik der Urtheilskr. §. 26. S. 85. ff.

Groſs ſeyn,

ſ. Gröſse, 10. 14. ſchlechtweg, ſ. Gröſse, 11. 15.

Grund,

Erkenntniſsgrund, *ratio*, *raiſon*. Das, woraus etwas erkannt wird, oder derjenige Gedanke, aus welchem vieles begreiflich iſt.

Z. B. praktiſch gut iſt, was aus Gründen, die für jedes vernünftige Weſen, als ein ſolches, gültig ſind, den Willen beſtimmt (G. 38.). Hier heiſsen Gründe, das, woraus man erkennen kann, daſs es den Willen beſtimmen ſoll. Die Einbildungskraft iſt ein Grund vieler unſerer Vorſtellungen. Eine Erkenntniſs von ihrem Grunde ableiten, heiſst ſie gründen. Die Lehre der Sitten auf Metaphyſik gründen, heiſst z. B. ſie von Sätzen *a priori*, deren Wiſſenſchaft die Metaphyſik iſt, ableiten (G. 31.). Das Wort Grund (Stütze, Baſis) in dieſer Bedeutung iſt eine ſymboliſche Hypotypoſe, d. i. ein Ausdruck für einen Begriff nicht vermittelſt einer directen Darſtellung deſſelben, ſondern nur vermittelſt einer Analogie mit demſelben. Einen eigentlichen Grund, z. B. eines Gebäudes, kann man anſchauen; durch die Reflexion (Handlung des Gemüths, um zu einem Begriff des Gegenſtandes zu gelangen) wird nun das Verhältniſs zwiſchen einem eigentlichen Grunde und dem darauf aufgeführten Gebäude zwiſchen zwei ganz andern Begriffen gedacht (dem, woraus etwas begreiflich wird, und dem, was daraus begreiflich wird), denen nie eine Anſchauung correſpondiren kann, indem weder das Begreifen ſelbſt, noch der Grund und die Folge oder das daraus Begreifliche, als ſolche, angeſchauet werden können. Und ſo werden nun dieſe nicht anzuſchauenden Begriffe mit dem Namen jener anſchaulichen (Grund und Gebäude der Erkenntniſs) benannt (U. 257.).

Grundgeſetz,

ſ. Expoſition, 24. ff. vergl. Anfang, 10. f.

Grundkraft,

vis primitiva, force primitive. Diejenige Kraft,

welche von keiner andern weiter abgeleitet werden kann (N. 61.). Unter die verſchiedenen Arten von Einheit nach Begriffen des Verſtandes gehört auch die der Cauſalität einer Subſtanz, welche Kraft genannt wird. Cauſalität und Subſtanz ſind nehmlich zwei Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verſtandes, oder Arten der Einheiten, zu welchen der durch die Sinne gegebene Stoff ſynthetiſch verknüpft wird, und durch welche er alſo als Wirkungen erzeugender Gegenſtand (Cauſalität, ſ. Cauſalität) und als beharrlicher Gegenſtand (Subſtanz, ſ. Subſtanz) gedacht wird. Durch die Verbindung des Begriffes Subſtanz mit dem der Cauſalität entſtehet nun ein neuer Begriff des reinen Verſtandes, der aber jene beiden Begriffe vorausſetzt, oder von ihnen abgeleitet iſt, und Kraft heiſst. Solche abgeleitete Begriffe des reinen Verſtandes nennt Kant Prädicabilien. Kraft iſt alſo eine Prädicabilie, ſ. Kraft. Die verſchiedenen Erſcheinungen eben derſelben Subſtanz zeigen nun beim erſten Anblick ſo viel Ungleichartigkeit, daſs man daher anfänglich beinahe eben ſo vielerlei Kräfte derſelben annehmen muſs, als Wirkungen ſich hervorthun. In dem menſchlichen Gemüthe findet ſich z. B. Empfindung, Bewuſstſeyn, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft oder Scharfſinn, Luſt, Begierde, Verabſcheuung u. ſ. w. Anfänglich gebietet eine logiſche Maxime, dieſe anſcheinende Verſchiedenheit ſo viel als möglich dadurch zu verringern, daſs man durch Vergleichung die verſteckte Identität entdecke. Das heiſst, man muſs nachſehen, ob nicht Einbildung, verbunden mit Bewuſstſeyn und alle die übrigen angeführten Vermögen, vielleicht gar Verſtand und Vernunft ſeyn. Die Vernunft (als das Vermögen der unbedingten Vorſtellungen) ſtellt alſo hier die Idee einer Grundkraft auf, d. i. die Vorſtellung von einer Kraft, welche keine Kraft weiter vorausſetzt, von der aber alle übrigen Kräfte abgeleitet werden können. Sie

ist zuvörderst ein logisches Princip, nehmlich die Vorstellung von der obersten Gattung aller Kräfte; aber die Logik kann nicht ausmitteln, ob es dergleichen Grundkraft wirklich gebe. Wenigstens ist es aber doch eine Aufgabe, sich dadurch alle Mannigfaltigkeit von Kräften systematisch vorzustellen, dass man sie als in einer Grundkraft gegründet denkt. Das logische Vernunftprincip erfordert es, diese Einheit so weit als möglich zu Stande zu bringen, und je mehr die Erscheinungen der einen und andern Kraft unter sich identisch gefunden werden, desto wahrscheinlicher wird es, dass sie alle Äusserungen einer einzigen Kraft sind, die dann für diese Kräfte, also comparative (in Beziehung auf sie, nicht für alle Kräfte überhaupt), ihre Grundkraft heissen kann. Eben so verfährt man dann weiter mit den übrigen Kräften (C. 676. f. M. I, 795.).

2. Die comparativen Grundkräfte (die es nur für gewisse Kräfte sind) müssen wiederum unter einander verglichen werden, um ihre Einhelligkeit zu entdecken, und sie dadurch einer einzigen radicalen, d. i. absoluten Grundkraft (die es in aller Beziehung, für alle Kräfte ist) nahe zu bringen. Diese Vernunfteinheit (die Vorstellung einer absoluten Grundkraft) ist aber blos hypothetisch (d. i. sie wird willkührlich vorausgesetzt, um die besondern Grundkräfte daran zu prüfen, ob sie sich lassen auf wenigere oder eine einzige zurückbringen). Man behauptet nicht, dass eine solche absolute Grundkraft in der That angetroffen werden müsse, sondern, dass man sie zu Gunsten der Vernunft suchen müsse. Denn nur so können für die mancherlei Regeln, die die Erfahrung an die Hand giebt, gewisse Principien errichtet oder allgemeine Grundsätze für diese Regeln aufgefunden werden. Dies ist aber wiederum nöthig, um dadurch systematische Einheit in unsere Erkenntnis zu bringen, oder sie zu Einem Ganzen zu vereinigen (C. 677. f. M. I, 798.).

3. Wenn man aber auf den transſcendentalen Gebrauch des Verſtandes (das Denken durch lauter Begriffe *a priori*, ohne alle Erfahrung) Acht hat, ſo zeigt ſich, daſs die Idee einer Grundkraft überhaupt nicht bloſs eine Aufgabe (Problem) zum hypothetiſchen Gebrauch ſei. Sie giebt wirklich objective Realität vor (oder thut, als wenn alle Kräfte in der Erfahrung wirklich aus einer einzigen Grundkraft entſprängen). Die Vernunft ſtellt wirklich dieſe Idee als ein apodiktiſches (mit der Vorſtellung der Nothwendigkeit verknüpftes) Vernunftprincip auf, und ſetzt dadurch die ſyſtematiſche (aus Einem Princip abgeleitete) Einheit der mancherlei Kräfte als nothwendig voraus (poſtulirt ſie). Denn wenn wir auch nicht einmal die Einhelligkeit der mancherlei Kräfte unterſucht haben, ja wenn wir ſie auch mit aller Mühe nicht haben entdecken können, ſo ſetzen wir ſie doch voraus. Wir nehmen dennoch an, es werde eine ſolche Einhelligkeit zu finden ſeyn. Wir nehmen es aber nicht, wie in dem (in 1.) angeführten Fall, wegen der Einheit der Subſtanz an. Sondern auch da, wo ſo gar ſehr viele ſolcher Kräfte angetroffen werden, z. B. in der Materie, ſetzt die Vernunft ſyſtematiſche Einheit mannigfaltiger Kräfte voraus. Die Erſparung der Principien, oder daſs beſondere Naturgeſetze unter allgemeineren ſtehen, iſt hier nicht bloſs ein ökonomiſcher Grundſatz der Vernunft, ſondern wird ein inneres (der Natur an und für ſich zugehöriges) Geſetz der Natur (C. 678. M. I, 799.).

4. Mit welcher Befugniſs könnte auch die Vernunft verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen giebt, bloſs ſo (logiſch) zu behandeln, als wäre ſie eine verſteckte Einheit (eine einzige Kraft)? Mit welcher Befugniſs könnte ſie alle dieſe Kräfte, ſo weit es ihr möglich iſt, von einer Grundkraft ableiten? vorausgeſetzt, daſs es ihr eben ſo wohl frei ſtände

zuzugeben, dafs es auch möglich sei, alle Kräfte wären ungleichartig, und die systematische Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäfs. Im letztern Fall würde sie durch Annehmung einer Grundkraft gerade wider ihre Bestimmung verfahren, indem sie sich eine Idee zum Ziele setzte, die der Natureinrichtung ganz widerspräche (C. 679). s. übrigens Idee.

5. Die Möglichkeit einer solchen Grundkraft kann aber durch nichts begriffen werden, alle menschliche Einsicht ist zu Ende, sobald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelanget sind. Sie dürfen aber darum nicht beliebig erdichtet und angenommen (supponirt) werden, denn sonst wäre des Erdichtens und der Hirngespinste kein Ende. Daher kann uns im theoretischen Gebrauche der Vernunft (zum Erkennen und Erklären) nur Erfahrung dazu berechtigen, sie anzunehmen (P. 81.). Dafs man die Möglichkeit der Grundkräfte begreiflich machen sollte, ist eine ganz unmögliche Forderung. Denn sie heifsen eben darum Grundkräfte, weil sie von keiner andern abgeleitet, d. i. gar nicht begriffen werden können (N. 61.). Die Erfahrung lehrt uns keine solche Grundkraft, sie müssen *a priori* bewiesen werden. So kann es *a priori* bewiesen werden, dafs Zurückstofsungs- und Anziehungskraft die beiden wesentlichen Grundkräfte der Materie sind, s. Anziehungskraft und Attraction.

Kant Met. Anfangsg. d. Naturl. Dynam. Lehrs. 7. Anm. 1. S. 61.

Dessen Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Absch. S. 676. ff.

Dessen Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 81.

Grundlegung

zur Metaphyſik der Sitten, *inſtitutio ſeu prima principia Metaphyſices morum*, *inſtitution ou premiers principes de la Metaphyſique des moeurs*. Sie iſt die Aufſuchung und Feſtſetzung des oberſten Princips der Moralität (G. V. 13. M. II. 13.). Metaphyſik der Sitten heiſst die Philoſophie von den Sitten, in ſo fern die Erkenntniſs derſelben unabhängig von aller Erfahrung, ganz rein aus der Vernunft entſpringt. Nun heiſst Kants Art zu philoſophiren darum die kritiſche Philoſophie, weil nach ſeinen Grundſätzen das menſchliche Vermögen zu erkennen, oder die Vernunft ſelbſt, unterſucht werden muſs, ehe man diejenigen Erkenntniſſe, die aus der Vernunft entſpringen, als ſicher und richtig, zuſammenhängend vortragen kann. Dieſes hat Kant zur Beantwortung der Frage: was können wir wiſſen? in dem Buche geleiſtet, welches er Critik der reinen Vernunft nennt. Er verſtehet aber hier unter Vernunft dieſes Vermögen, in ſo fern es zum Wiſſen dient, und daher von ihm die ſpeculative Vernunft genannt wird. Nun dient aber die Vernunft auch zum Handeln, oder ſie liefert uns gewiſſe Grundſätze des Handelns, die Geſetze der Moralität. Kant nennt die Vernunft in dieſer Beziehung die praktiſche Vernunft. Er müſste alſo zur Beantwortung der Frage: was ſollen wir thun? eigentlich die praktiſche Vernunft unterſuchen. Und das hat er auch gethan in der Schrift, der er den Namen einer Critik der praktiſchen Vernunft gegeben hat. Allein ehe Kant dieſes vollſtändige Werk lieferte, ſchrieb er die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, in welcher er nur ein Hauptſtück jener Critik der praktiſchen Vernunft mit einer groſsen Ausführlichkeit unterſucht, und mit einer eben ſo groſsen Klarheit vorträgt. Er unterſucht nehmlich in dieſer Grundlegung bloſs, welches der oberſte Grund-

ſatz alles moraliſch guten Handelns ſei oder das ſogenannte Moralprincip (G. V. 11. f. M. II, 11.).

2. Kant hatte aber noch einen andern Grund, ſowohl dieſe Grundlegung ſelbſt, als auch die Critik der praktiſchen Vernunft, von der Metaphyſik der Sitten, oder der eigentlichen Moral, abzuſondern, und ſie beſonders vorzutragen. Die Metaphyſik der Sitten oder Moral iſt nehmlich, ungeachtet des abſchreckenden Titels, eines hohen Grades der Popularität oder Allgemeinfaſslichkeit fähig, und ſie iſt ganz dem gemeinen Verſtande, wie er bloſs zu Dingen des gemeinen Lebens und der täglichen Erfahrung hinreichend iſt, angemeſſen. Allein in den Unterſuchungen, die Kant in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten anſtellt, kömmt ſo manches Subtile vor, oder feine Unterſuchungen, die nicht Jedermann, ohne alle Anleitung, verſtändlich ſind. Da nun dieſe feinen Unterſuchungen, weil ſie etwas betreffen, was den Grund alles Handelns im gemeinen Leben enthält, und alſo, ſeinem Grunde nach, nicht ſelbſt zu den Gegenſtänden des gemeinen Wiſſens gehören kann, in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten ſowohl als in der Critik der praktiſchen Vernunft unvermeidlich waren, ſo wollte Kant dieſe Unterſuchungen nicht den faſslichern Lehren ſeiner Tugendlehre beimiſchen (G. V. 12. f. M. II, 12.).

3. Kant hat dieſe Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten in drei Abſchnitte abgetheilt, deren Inhalt folgender iſt:

Im erſten Abſchnitt macht er den Übergang von der Vernunft, wie ſie zu ſittlich guten Handlungen im gemeinen Leben angewendet wird, zur Philoſophie;

im zweiten Abſchnitt macht er den Über-

gang von der populären oder allgemein-faſslichen Moralphiloſophie zur Metaphyſik der Sitten; und

im dritten Abſchnitt thut er den letzten Schritt von der Metaphyſik der Sitten zur Critik der praktiſchen Vernunft.

In dem erſten Abſchnitt verfährt er analytiſch, d. h. er entwickelt die gemeinen Begriffe eines an ſich guten Willens, der Pflicht, einer Handlung aus Pflicht, d. i. er unterſucht, was ſich der gemeine Verſtand in dieſen Begriffen denkt, und erhält dadurch das Princip, oder den oberſten Grundſatz, der allen Handlungen aus Pflicht zum Grunde liegt. Weil aber die Gebote der Pflicht gegen die Neigungen gebieten, ſo zieht man leicht, von den Neigungen beſtochen, ihre Strenge in Zweifel, und ſucht ſie den Neigungen angemeſſen zu machen; daher iſt es nöthig, einen Schritt ins Feld der praktiſchen Philoſophie zu thun, um hierüber zur Gewiſsheit zu kommen.

In dem zweiten Abſchnitt zeigt Kant, daſs die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung gebietet, was geſchehen ſoll; da nun jedes Beiſpiel in der Erfahrung hiernach geprüft werden muſs, ſo iſt es gut, die ſittlichen Begriffe, ſo wie ſie *a priori* oder unabhängig von aller Erfahrung feſtſtehen, im Allgemeinen vorzutragen, wofern die Erkenntniſs philoſophiſch heiſsen ſoll. Dies giebt eine Metaphyſik der Sitten, oder Wiſſenſchaft von den moraliſchen Begriffen *a priori*. Kant verfolgt nun das zum Handeln dienende oder praktiſche Vernunftvermögen von ſeinen allgemeinen Handlungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entſpringt, und prüft das gefundene Princip der Pflichten, indem er nach demſelben die verſchiedenen Arten der Pflichten beurtheilt, in welchen der Gebrauch dieſes Princips angetroffen wird. Er zeigt ſodann, daſs die Unterwerfung des Willens

unter seine eigene Gesetzgebung, oder, wie er sie mit einem griechischen Worte nennt, die Autonomie, das oberste Princip der Sittlichkeit sei; dass hingegen die Unterwerfung des Willens unter eine fremde Gesetzgebung, oder mit einem griechischen Kunstwort, die Heteronomie, der Quell aller unächten Principien der Sittlichkeit sei, und giebt nach diesem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie alle mögliche falsche Principien der Sittlichkeit an. Hieraus ergiebt sich nun, dass ein an sich oder schlechterdings guter Wille nicht durch einen zu begehrenden Gegenstand, sondern blos durch die Form des Wollens, oder nicht durch das, was man will, sondern dadurch, wie man will, zum Wollen bestimmt werde. Dies ist aber ein synthetischer Satz, d. h. ein solches behauptendes Urtheil, dessen Prädicat nicht im Subject liegt. Die Möglichkeit desselben kann daher durch keine Entwickelung des Begriffs im Subject gezeigt werden, sondern das praktische Vernunftvermögen muss zu dem Ende selbst untersucht und geprüft werden, um zu sehen, wie ein solcher Satz möglich ist.

Im dritten Abschnitt wird daher der Übergang zur Critik der praktischen Vernunft gemacht. Hier wird gezeigt, dass Freiheit des Willens der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens, oder der Beschaffenheit desselben, dass er sich selbst ein Gesetz giebt, ist; und so die Untersuchung bis an die äusserste Grenze der praktischen Philosophie fortgeführt, und begreiflich gemacht, dass das praktische oder Sittengesetz für unsere Vernunft ohne alle Bedingung gebietet, aber eben darum auch, obwohl seine Wirklichkeit und diese Beschaffenheit desselben entschieden ist, was seine Möglichkeit betrifft, unbegreiflich ist (G. V. 14. M. II, 14.).

4. Die Critik der praktischen Vernunft setzt also die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

voraus. Allein die Critik ſetzt ſie doch nur darum voraus, weil die Grundlegung vorläufig mit dem Princip der Pflicht bekannt macht und eine beſtimmte Formel derſelben angiebt und rechtfertigt, woraus ſodann die Nothwendigkeit einer Critik der praktiſchen Vernunft erhellet. Übrigens beſtehet aber dieſe Critik, unabhängig von jener Grundlegung, ganz durch ſich ſelbſt (P. 14.).

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. S. 11. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. Vorrede. S. 14.

Grundſatz,

Anfang, Princip, *principium*, *principe*, ſ. Anfang, 1.

1. Grundſatz *a priori*, ſ. Axiomen, 3.

2. Allgemeine, erſte oder oberſte Grundſätze *a priori* ſind ſolche, die weiter keine Sätze vorausſetzen, von denen ſie abgeleitet werden können. Z. B. der Grundſatz des Widerſpruchs: keinem Dinge kömmt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht. Man erkennet die Wahrheit dieſes logiſchen Satzes, ſobald man ihn verſteht. Die Grundſätze ſind entweder mathematiſche oder philoſophiſche, und die letztern wieder entweder Verſtandes- oder Vernunftgrundſätze. Daſs überhaupt irgendwo Grundſätze ſtatt finden, das iſt lediglich dem reinen Verſtande zuzuſchreiben. Hier wird alſo der Quell der Grundſätze angegeben, und geſagt, dieſer Quell ſei der reine Verſtand. Der Verſtand iſt nehmlich das Vermögen der Regeln in Anſehung deſſen, was geſchieht. Eine Regel aber iſt die Vorſtellung einer allgemeinen Bedingung,

nach welcher ein gewiſſes Mannigfaltiges geſetzt werden kann. Eine ſolche Bedingung iſt entweder ein Begriff, oder ein Urtheil, der Verſtand aber im weitern Sinne des Worts iſt das Vermögen der Begriffe und Urtheile, folglich iſt er das Vermögen der Regeln. Alles, was geſchieht, iſt nun in einer gewiſſen Verknüpfung, welche durch eine gewiſſe Einheit gedacht wird, welche eben der Begriff heifst, und folglich die Regel (Bedingung) enthält, nach welcher es geſchieht. Ja alles, was uns nur als Gegenſtand (d. i. als ein Verknüpftes, welches als durch eine Einheit gedacht wird) vorkommen kann, muſs nothwendig unter ſolchen Regeln ſtehen. Denn es wäre ſonſt nicht möglich, daſs den Erſcheinungen ein ihnen correſpondirender Gegenſtand zukommen könnte, d. i. der durch die Sinne gegebene Stoff der Anſchauung würde nicht mit einander verknüpft, folglich nie als eine nothwendige Einheit, als Gegenſtand, gedacht werden können. Wir würden alſo bei der Erſcheinung nicht einmal des Gedankens fähig ſeyn, das iſt Etwas, das iſt ein Gegenſtand, und noch weniger durch Urtheile angeben können, was dieſem Gegenſtande für Prädicate beigelegt werden müſſen, d. h. ihn erkennen können. Wenn nun etwas unter einem ſolchen Begriff ſubſumirt, oder angegeben wird, daſs es durch dieſen Begriff gedacht werden müſſe, ſo giebt das ein Urtheil, und dieſes Urtheil gilt für alles dasjenige, was unter dieſem Begriffe ſtehet oder durch denſelben gedacht wird. Es heifst daher, ſo fern es bloſs als die Bedingung der Verknüpfung gegebener Vorſtellungen in Einem Bewuſstſeyn betrachtet wird, die Regel, und ſo fern es die Verknüpfung als nothwendig vorſtellt, die Regel *a priori*, und ſo fern keine Regeln über ihr ſind, von denen es abgeleitet wird, der Grundſatz (und nicht Lehrſatz) für dieſe Gegenſtände, weil es die beſondere Eigenſchaft hat, daſs es ſeinen Beweisgrund, nehmlich Erfahrung, ſelbſt zuerſt möglich macht, und bei dieſer immer vorausgeſetzt werden muſs (C. 765.).

ſ. Dogma, 2, d. Ein ſolcher Grundſatz iſt nun zuweilen ein allgemeines Naturgeſetz, das iſt, eine ſolche Regel, durch welche die Beſchaffenheit eines Gegenſtandes der Erfahrung mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtimmt wird, ſo daſs der Gegenſtand nicht anders ſeyn kann, als das Geſetz ausſagt (Pr. 90.). Es giebt zwar auch Naturgeſetze, die aus der Erfahrung abgeleitet zu ſeyn ſcheinen; allein da ein ſolcher Grundſatz des Erfahrungsgebrauchs unſeres Verſtandes einen Ausdruck der Nothwendigkeit bei ſich führt, ſo haben auch ſie wenigſtens die Vermuthung für ſich, daſs ſie aus Gründen beſtimmen, die *a priori* und vor aller Erfahrung gültig ſind. Aber alle Geſetze der Natur ohne Unterſchied ſtehen unter höhern Grundſätzen des Verſtandes. Denn ſie ſind nichts anders, als eine Anwendung der höhern Grundſätze des Verſtandes auf beſondere Fälle der Erſcheinung. Die Grundſätze des Verſtandes geben alſo den Begriff, der die Bedingung und gleichſam den Exponenten (ſ. Exponent) zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber giebt den unter der Regel ſtehenden Fall (C. 198. f. M. I, 230.). Dieſe Grundſätze verdienen übrigens dieſen Namen zwar, weil ſie Sätze ſind, welche die Gründe der Verknüpfung in den Erſcheinungen enthalten, und nicht weiter von andern Sätzen abgeleitet werden können, aber es ſind doch keine Principien (Anfänge) im ſtrengſten Sinne des Worts, oder abſolute, ſondern nur comparative Principien, ſ. Anfang, 6. Die Grundſätze, wenn unter dieſem Worte abſolute Principien zu verſtehen ſind, haben nicht den Verſtand, ſondern die Vernunft zum Quell, ſ. Anfang 5. f.

3. Es giebt aber reine Grundſätze *a priori*, die man dem reinen Verſtande eigentlich nicht beimeſſen kann. Denn ſie ſind nicht aus Begriffen gezogen, oder enthalten nicht Subſumtionen unter Begriffe. Sie beſtimmen vielmehr die Gegenſtände durch reine Anſchauungen, von welchen der Verſtand eigent-

lich nichts weiſs, der das Vermögen der Begriffe iſt; obwohl der Verſtand dabei auch nöthig iſt, um alle Fälle als in der einen Anſchauung begriffen, folglich vermittelſt ſeiner Grundſätze, zu denken. Die Mathematik hat ſolche Grundſätze, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit, beruhet doch immer auf dem reinen Verſtande. Denn dieſer verknüpft doch auf dieſe Weiſe den ſinnlichen Stoff der Erfahrung zu einer, obwohl in der Anſchauung darſtellbaren, Einheit, ſo daſs ſie darum für alle Gegenſtände, in ſo fern ſie angeſchauet werden, gelten müſſen. Ja die Möglichkeit ſolcher ſynthetiſchen Erkenntniſs *a priori*, oder die Nachweiſung, wie ſie allgemeine Geſetze für die Erfahrung enthalten können (die Deduction derſelben) iſt nur *a priori* begreiflich, und alſo nur durch den reinen Verſtand zu zeigen (C. 193. f. M. I, 231.).

4. Grundſatz aller analytiſchen Urtheile, ſ. Analytiſches Urtheil, 10. ff. und Beſtimmung.

5. Grundſatz aller ſynthetiſchen Urtheile, ſ. Synthetiſches Urtheil.

6. Grundſatz aus dem reinen Verſtande. Sie gehören zu den allgemeinen Grundſätzen *a priori*, ob ſie wohl nur comparative Principien ſind, ſ. 2. f.

7. Grundſatz aus reiner Anſchauung, Axiom, ſ. Axiomen, Grundſatz, 3. und Anfang, 4.

8. Beſondere Grundſätze des reinen Verſtandes, Grundſätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrung. So kann man die Grundſätze nennen, die aus dem reinen Verſtande entſpringen, mit Ausſchluſs der drei oberſten Grundſätze aller analytiſchen und ſynthetiſchen Ur-

theile (4. 5.). Es ſind diejenigen ſynthetiſchen Urtheile (Sätze), welche aus reinen Verſtandesbegriffen, unter den ſinnlichen Bedingungen ihres Gebrauchs (den Schematen), *a priori* herflieſsen, und allen übrigen Erkenntniſſen *a priori* zum Grunde liegen, oder auch: Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäſs gewiſſen allgemeinen Bedingungen der Anſchauung) unter die reinen Verſtandesbegriffe ſubſumiren (Pr. 85.). Z. B. der Satz der Cauſalität: daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat. Die reine phyſiologiſche Tafel derſelben findet man im Artikel Erfahrungsurtheil, 11, C. ſ. auch Anfang, 6. und Grundſatz, 2. Dieſe Grundſätze, die aus der Beziehung der reinen Verſtandesbegriffe auf die Sinnenwelt entſpringen, dienen unſerm Verſtande nur zum Erfahrungsgebrauch. Will man damit über die Grenzen der Erfahrung hinaus gehen, ſo hören ſie auf, nothwendige Verbindungen zu ſeyn, und werden willkührliche Verbindungen, ohne Gültigkeit für die Erkenntniſs (objective Realität), und man kann nicht mehr *a priori* erkennen, wie eine ſolche Verbindung möglich ſeyn ſoll. Und was noch mehr iſt, man kann ihre Beziehung auf ſolche (überſinnliche) Gegenſtände nicht einmal durch ein Beiſpiel beſtätigen, oder nur verſtändlich machen, weil alle Beiſpiele nur aus irgend einer möglichen Erfahrung entlehnt werden können. Mithin können auch die Gegenſtände jener reinen Verſtandesbegriffe nirgends anders, als in einer möglichen Erfahrung angetroffen, und dieſe Grundſätze nur auf ſolche angewendet werden (Pr. 101.).

9. Comparativer Grundſatz, ſ. Anfang, 5. f.

10. Conſtitutiver Grundſatz, ſ. Conſtitutiv.

11. Discurſiver Grundſatz, ſ. Axiomen, 3. auch Discurſiv.

12. Dynamiſcher Grundſatz, ſ. Dynamiſch.

13. Empiriſcher Grundſatz, ſ. Empiriſch. Daſs man bloſs empiriſche Grundſätze für Grundſätze des reinen Verſtandes, oder auch umgekehrt, anſehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr ſeyn. Denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die letzteren auszeichnet, und deren Mangel in jedem empiriſchen Satze (ſo allgemein er auch gelten mag) wird leicht wahrgenommen und kann dieſe Verwechſelung leicht verhüten (C. 198.).

14. Erſchlichener Grundſatz, Zwittergrundſatz, ſ. Fehler des Erſchleichens, 2.

15. Formaler Grundſatz, ſ. Formales.

16. Grundſatz der Möglichkeit aller Anſchauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit, ſ. Bewuſstſeyn, 4. f.

17. Grundſatz der Möglichkeit aller Erfahrung des reinen Verſtandes, ſ. 8.

18. Grundſatz des reinen Verſtandes, ſ. 8.

19. Grundſatz möglicher Erfahrung, ſ. 8. und 2.

20. Hevriſtiſcher Grundſatz, ſ. Gültigkeit, 2.

21. Immanenter Grundſatz, ſ. Einheimiſch.

22. Intuitiver Grundſatz, ſ. Axiomen, Grundſatz, 3. und Anfang, 4.

23. Logiſcher Grundſatz, ſ. ~~Logiſch~~. Principe formale

24. Mathematiſcher Grundſatz, ſ. Axiomen, Grundſatz, 3. und Anfang, 4.

25. Moraliſcher Grundſatz, moraliſches Vernunftprincip, ſ. Moraliſch und Expoſition, 22. ff.

26. Objectiver Grundſatz, ſ. Objectiv.

27. Praktiſcher Grundſatz, praktiſches Princip, ſ. Praktiſch und Expoſition, 22. ff.

28. Regulativer Grundſatz, ſ. Regulativ.

29. Reiner praktiſcher Grundſatz, ſ. Rein.

30. Sicherer Grundſatz, ſ. Diſciplin, 6.

31. Subjectiver Grundſatz, Maxime, ſ. Maxime.

32. Theoretiſcher Grundſatz, ſ. Theoretiſch.

33. Transſcendentaler Grundſatz, ſ. Transſcendental.

34. Transſcendenter Grundſatz, ſ. Transſcendent.

35. Vernunftgrundſatz, ſ. Anfang und Princip, auch Grundſatz, 2.

36. Verſtandesgrundſatz, ſ. 8. und 2. f.

37. Zwittergrundſatz, ſ. 14.

Grundunterthäniger,

Gutsunterthan, ὁμοδουλος τω ἀγρω *), *glebae adſcriptus*, *glebae adſcriptitius*, *laboureur attaché aux terres*. Ein Unterthan, welcher wie eine Sache zu einem gewiſſen Boden gehört, und mit demſelben das Eigenthum eines Andern wird. So waren unter Karl dem Groſsen in Deutſchland die Anbauer (*coloni*), wie ihre Kinder, auf das Gut, worauf ſie ſich niederlieſsen, gebannt, oder daran gebunden, und alſo ſolche Grundunterthänige. Sie konnten nicht nach ihrem Willen heirathen, und wurden mit Frohndienſten und Zinſen belaſtet. Doch konnten ſie Eigenthum haben, und über ihr Erworbenes nach Willkühr gebieten. Es wurden ihnen Gehölze und Haiden zum Urbarmachen in Erbpacht gegeben, wovon ſie nur eine feſtgeſetzte mäſsige Portion Getraide ablieferten. Das Übrige war ihr Eigenthum (Rathmanns Geſchichte der Stadt Magdeburg, 1. Band, 1. Abſchn. 2. Kap. S. 34. f.). Wenn der Oberbefehlshaber eines Staats allen Boden deſſelben kaufte, ſo käme das Eigenthum davon an die Regierung. Dann wären alle Unterthanen grundunterthänig, weil ſie an dem Boden, auf welchem ſie ſich befänden, gar keinen Antheil hätten; ſie wären nur Beſitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Andern (der Regierung) wäre. Folglich wären ſie aller Freiheit beraubt (Knechte) und nicht Unterthanen der

*) *Sozomen. hiſt. eccleſ. lib. IX. cap. XVII.*

Regierung, ſondern Gutsunterthanen, welche zum Eigenthum der Regierung gehörten. So kaufte Joſeph dem Pharao das ganze Ägypten. Denn die Ägypter verkauften ein Jeglicher ſeinen Acker, und ward alſo das Land Pharao eigen, ausgenommen der Prieſter Feld, das kaufte er nicht. Alle Ägypter, die Prieſter ausgenommen, erkannten ſich auch hierdurch für Pharao's Leibeigene (*ſervi in ſenſu ſtricto*) (1. Moſ. 47, 20. ff. K. 183.).

2. Dieſer Vertrag, welchen Joſeph mit den Ägyptern machte, auf ihren Antrag: kaufe uns und unſer Land ums Brod, daſs wir und unſer Land leibeigen ſeyn dem Pharao (1. Moſ. 47, 19.) iſt durchaus gegen alles Recht. Niemand kann ſich durch einen Vertrag zu einer ſolchen Abhängigkeit verbinden, durch welche er aufhört, eine Perſon zu ſeyn. Denn er kann nur als Perſon einen Vertrag machen und halten, giebt er nun dadurch, daſs er ſich, wie eine Sache, zum Eigenthum eines Andern macht, ſeine Perſönlichkeit weg, ſo kann er, da er nun keine Perſon mehr iſt, auch keinen Vertrag anerkennen und halten. Folglich widerſpricht ein Vertrag, durch welchen ſich Jemand zum Leibeigenen eines Andern macht, ſich ſelbſt, und iſt nicht einmal logiſch möglich und denkbar. Die Perſönlichkeit iſt ein unveräuſserliches Menſchenrecht. Nun ſcheint es zwar, ein Menſch könne ſich zu gewiſſen, dem Grade nach unbeſtimmten (obwohl erlaubten) Dienſten gegen einen Andern (für Lohn, Koſt oder Schutz) verpflichten, und er werde dadurch nicht Leibeigener; aber das iſt falſch. Denn wenn ſein Herr befugt iſt, die Kräfte ſeines (dem Scheine nach bloſsen) Unterthans (*ſubiectus*) nach Belieben zu benutzen, ſo kann er ſie auch bis zum Tode oder zur Verzweiflung erſchöpfen. Dies iſt aber unmöglich, und die Sklaverei der Negern auf den Zuckerinſeln iſt daher eine höchſt verabſcheuungswürdige Rechtswidrigkeit, welche die

Beſitzer der Unglücklichen weder vor ihrem eigenen Gewiſſen, noch vor der bürgerlichen Geſellſchaft verantworten könnten, wenn nicht Staaten ſelbſt dieſe Rechtswidrigkeit für rechtsgültig erklärten, welches aber nie ein rechtlicher Act werden kann, ſondern ſtets bloſs ein Act der in Händen habenden Gewalt über unglückliche Mitmenſchen iſt und bleibt (K. 194.).

3. Ein Menſch kann ſich nur zu, der Qualität (Beſchaffenheit) und dem Grade nach, beſtimmten Arbeiten verdingen. Er kann Dienſtbote, Tagelöhner, oder anſäſsiger Unterthan werden. Als anſäſſiger Unterthan kann er theils, für den Gebrauch des Bodens ſeines Herrn (*herus*) nicht Eigenthümers, (*dominus*), Dienſte leiſten, theils für die eigene Benutzung dieſes Bodens beſtimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leiſten. Aber er kann, dem Recht nach, kein Gutsunterthan werden, weil er dadurch ſeine Perſönlichkeit einbüſsen würde. Er kann mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen, aber nicht eine dem Gute anhängende und zugehörige Sache werden (K. 192.).

4. Wenn der Menſch ſich durch ſein eigenes Verbrechen um die Würde, ein Staatsbürger zu ſeyn, gebracht hat, ſo kann er das Leben nicht verwirkt haben, aber doch zum bloſsen Werkzeug der Willkühr eines Andern (entweder des Staats oder eines Staatsbürgers) gemacht werden (behandelt werden, als einer, welcher die Perſönlichkeit verwirkt und ſich ſelbſt zum bloſsen Thier hinabgewürdigt hat). Wer nun ein ſolches bloſses Werkzeug iſt, der iſt ein Leibeigener, und gehört zum Eigenthum (*dominium*) eines Andern, welcher der Eigenthümer (*dominus*) deſſelben iſt. Dieſer Eigenthümer kann ihn alſo als eine Sache veräuſsern, und nach Belieben (nur nicht zu ſchandbaren Zwecken) brauchen, und über die Kräfte, wenn gleich nicht über das Leben und die Gliedmaſsen deſſelben verfügen (disponiren).

Durch ein Verbrechen kann der Menſch alſo ein perſönlicher Unterthan werden, aber dieſe Unterthänigkeit kann nicht anerben. Denn derjenige, dem ſie anerbte, hätte ſie ſich nicht durch ſeine eigene Schuld zugezogen, folglich könnte ſie ihm nur durch Vertrag anerben, welches unmöglich iſt. Eben ſo wenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte, wegen der Erziehungskoſten, die er gemacht hat, in Anſpruch genommen werden. Denn die Erziehung iſt eine abſolute Naturpflicht der Eltern. Sind nun die Eltern Leibeigene, ſo haben die Herrn derſelben mit ihrem Beſitze auch die Pflichten derſelben übernommen (K. 195.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. §. 49. Allgem. Anm. B. S. 183. — D. S. 192. — S. 195.

Gültigkeit,

realitas, realité

~~validitas~~, ~~validité~~. Diejenige Beſchaffenheit einer Vorſtellung, daſs ſie für die Vorſtellung des Gegenſtandes, den ſie vorſtellen ſoll, anerkannt werden muſs, und folglich nicht ein bloſs leeres Gedankending iſt; z. B. die allgemeine Gültigkeit eines einzelnen Urtheils im Geſchmacksurtheil, ſ. Geſchmacksurtheil, 7. f. und Geſchmack, 5. ff. Die Gültigkeit iſt objectiv, wenn ſie im Object oder Gegenſtande gegründet iſt. Dann muſs ſie auch nothwendig allgemein ſeyn, d. i. Jedermann muſs, wenn ſeine Erkenntniſs richtig iſt, die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande, z. B. in einem Urtheile, anerkennen (P. 25.). Eberhard gebraucht den Ausdruck transſcendentale Gültigkeit, das würde, nach Kants Sprachgebrauch heiſsen, eine Gültigkeit, welche lediglich aus Begriffen folgt, welches unmöglich iſt; er verſteht aber darunter das, was Kant die objective Realität der Begriffe nennt (E. 10.), ſ. Objectiv.

2. Die immanente Gültigkeit beſtehet darin, daſs ſich etwas nur auf Gegenſtände empiriſcher Erkenntniſs, oder Erſcheinungen beziehet. So ſind z. B. alle Grundſätze des Verſtandes nur von immanenter Gültigkeit, indem ihr Gebrauch nur für ſinnliche Gegenſtände gerechtfertigt und begriffen werden kann (C. 666.). Die logiſche Gültigkeit iſt das, was an der Vorſtellung eines Gegenſtandes zur Beſtimmung deſſelben (zum Erkenntniſſe) dient, oder gebraucht werden kann (U. XLII.). So iſt der Raum ein Erkenntniſsſtück der Dinge als Erſcheinungen, alſo hat er für dieſe logiſche Gültigkeit, oder er kann gebraucht werden, die Erſcheinungen zu beſtimmen, d. i. Prädicate derſelben anzugeben. Die äuſsere Empfindung iſt das Materielle (Reale) der Dinge als Erſcheinungen, d. h. dasjenige, wodurch etwas Exiſtirendes gegeben wird. Folglich hat ſie logiſche Gültigkeit, oder ſie kann zum Erkenntniſs der ſinnlichen Gegenſtände dienen (U. XLII. f.). Die unbeſtimmte Gültigkeit (C. 691). iſt eine ſolche, von der man nicht weiſs, wie weit ſie gehet. Eine ſolche Gültigkeit haben z. B. die transſcendentalen Principien der Mannigfaltigkeit, Verwandtſchaft und Einheit, welche nur als hevriſtiſche (zum Auffinden dienende) Grundſätze gebraucht werden ſollen, um unſere Erkenntniſs ſyſtematiſch zu machen. Auch die Vernunftideen überhaupt haben eine ſolche unbeſtimmte Gültigkeit (C. 697.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 666. — S. 691. — S. 697.

Deſſen Critik der prakt. Vern. Vorrede. S. 25.

Deſſen Critik der Urtheilskr. Einleit. VII. S. XLII. f.

Deſſen Ueber eine Entdeck. I. Abſchn. S. 10.

Gunſt,

favor, *faveur*. Das freie Wohlgefallen (U. 15). Das Wohlgefallen des Geſchmacks am Schönen iſt einzig und allein ein unintereſſirtes (in Anſehung des Daſeyns des Gegenſtandes indifferentes oder gleichgültiges) und freies Wohlgefallen. Es iſt frei, weil kein Intereſſe, weder das der Sinne (wie beim Angenehmen), noch das der Vernunft (wie beim Guten) den Beifall abzwingt. Das Wohlgefallen am Schönen bezieht ſich alſo auf Gunſt, das heiſst, es iſt frei (U. 14. f.).

Die ſpeculativen Beweiſe *) für das Daſeyn Gottes bedürfen Gunſt, d. h. ſie zwingen uns nicht, wie doch Beweiſe thun ſollten, die Ueberzeugung ab; ſondern nur der, welcher ſchon aus Intereſſe fürs Praktiſche an einen Gott glaubt, findet ein freies Wohlgefallen an dem Bemühen der Vernunft, eine Idee (des Alls aller Realitäten) aufzuſtellen, deren objective Realität (daſs ein ſolcher Gegenſtand exiſtirt) ſie zwar unabhängig vom Praktiſchen nicht beweiſen kann, die aber doch für das Praktiſche ſo brauchbar iſt. Es iſt nehmlich in dieſer Zuſammenſtimmung des ſpeculativen Vermögens zum praktiſchen Vermögen der Vernunft etwas Analoges mit der Zuſammenſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande bei der Auffaſſung eines ſchönen Gegenſtandes, die ſtets mit dem freien Wohlgefallen geſchieht, welche Gunſt heiſst (C. 615. 652. 665.), ſ. Gott, 45.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn.

*) *Favore magis, quam re, hoc nomen tenent.*

S. 615. — III. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 652. — VII. Abſchn. S. 665.

Deſſen Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 5. S, 14. f.

Gunſtbewerbung.

Das Bemühen, durch Handlungen das freie Wohlgefallen eines vernünftigen Weſens, das einen freien Willen hat, zu erlangen. So giebt es eine Religion der Gunſtbewerbung, d. i. die des bloſsen Cultus. Nach dieſer ſchmeichelt ſich der Menſch, daſs, wenn er ſich nur das freie Wohlgefallen Gottes durch äuſsere Handlungen, z. B. Beten, Kirchengehen, Allmoſengeben u. ſ. w. erwerbe, Gott ihn wohl ewig glücklich machen könne, ohne daſs er eben nöthig habe, ein beſſerer Menſch zu werden, nehmlich wenn ihm Gott die Verſchuldungen erlaſſe. Oder, der Menſch ſchmeichelt ſich, Gott könne ihn wohl zum beſſern Menſchen machen, ohne daſs er ſelbſt etwas mehr dabei zu thun habe, als darum zu bitten. Bitten iſt aber vor einem allſehenden Weſen, wie Gott iſt, nichts weiter, als wünſchen, und folglich kein wirkliches Thun; der Bittende hat alſo im Grunde nichts gethan, und wenn es an dem bloſsen Wunſche genug wäre, ſo würde jeder Menſch gut ſeyn (R. 61. f.).

Gut,

ſ. Gutes

Gut

geſchaffen, ſ. Gnadenwirkung. 2.

Gut,

höchſtes, τέλος, *extremum bonorum, ſummum bonum, ultimum bonum,**) *finis bonorum, ſouverain bien.*

Nach den Alten ein Gegenſtand, der zum Beſtimmungsgrunde des Willens im moraliſchen Geſetze dienen ſollte (P. 113.). Sie dachten ſich nehmlich etwas als letzten Zweck aller menſchlichen Handlungen, als Zweck aller Zwecke, und von dieſem ſtellten ſie ſich vor, daſs er alle unſere Handlungen beſtimmen müſſe. Allein dieſes war eine fehlerhafte Vorſtellung, weil nicht ein Gegenſtand, in ſo fern er gut iſt, der Beſtimmungsgrund des praktiſchen Geſetzes ſeyn kann, **) ſondern erſt durch das praktiſche Geſetz beſtimmt wird, was gut iſt; folglich was der Zweck des Willens, und alſo auch der höchſte oder letzte Zweck, der Zweck aller Zwecke oder das höchſte Gut iſt, ſ. Gutes, 1-9. Das höchſte Gut iſt folglich ein Object, welches weit hinterher dem ſeiner Form nach *a priori* beſtimmten Willen als Gegenſtand deſſelben vorgeſtellt werden kann, wenn das moraliſche Geſetz allererſt für ſich bewähret und als unmittelbarer Beſtimmungsgrund des Willens gerechtfertigt iſt. Das ſoll nun, mit Vorausſetzung

---

*) *Cic. de finib. l. III. c. 7.*

**) Wegen dieſer unrichtigen Vorſtellung fehlte es den Alten auch an einem ſichern Princip, zu erkennen, worin das höchſte Gut beſtehe, oder welcher Gegenſtand daſſelbe ſei. Nach dem Auguſtin (*de civit. Dei. lib. XIX. c. 1.*) hat daher Varro behauptet, es gebe 288 verſchiedene Meinungen über das höchſte Gut, welches aber Bayle im Artikel: Epikur, für einen Scherz des Varro erklärt. Einige ſetzten das höchſte Gut in den Reichthum, andere in die Wiſſenſchaften, andere in die Ehre, andere in einen guten Namen, andere in die Tugend, andere in die Glückſeligkeit u. ſ. w.

deſſen, was im Artikel Gütes geſagt wird, hier gezeigt werden. Bei den neuern Philoſophen ſcheint die Frage über das höchſte Gut auſser Gebrauch gekommen, zum wenigſten nur Nebenſache geworden zu ſeyn; dennoch liegt bei ihren Unterſuchungen der moraliſchen Gegenſtände derſelbe Fehler zum Grunde (P. 113. f. M. II, 255.).

2. Die reine praktiſche Vernunft ſucht zu dem praktiſch Bedingten, was auf Neigungen und Naturbedürfniſſen beruhet, das Unbedingte. Denn die Vernunft iſt überhaupt das Vermögen, welches durch den Begriff des Unbedingten die Reihen alles Bedingten vollenden will, um eine ſolche Reihe als ein vollendetes Ganze unter dieſem Begriff des Unbedingten zu befaſſen. Nun iſt in der Erfahrung alles, was die Vernunft will, immer ein wozu, ein Mittel, nehmlich irgend eine Neigung oder irgend ein Bedürfniſs zu befriedigen. Es iſt aber wieder die Frage, wozu die Neigung, das Bedürfniſs, und die Befriedigung deſſelben? Die Vernunft denkt nun das dazu zu allem wozu in dem Begriff eines letzten Zwecks, oder des höchſten Guts. Aber dieſes höchſte Gut, wenn es auch der ganze Gegenſtand der praktiſchen Vernunft, d. i. des reinen Willens iſt, ſoll nicht der Beſtimmungsgrund des Willens ſeyn, ſondern iſt eine ſolche unbedingte Totalität (Vollſtändigkeit) des Gegenſtandes der reinen praktiſchen Vernunft, von der das moraliſche Geſetz als der Grund angeſehen wird, ſie, und die Bewirkung und Beförderung derſelben, ſich zum Gegenſtande zu machen (P. 194. 196. M. II, 312. 315.). Das iſt eine Erinnerung, die Kant vorausſchickt, ehe er beſtimmt, worin das höchſte Gut beſtehet (P. 196. M. II. 314.). Es verſteht ſich von ſelbſt, daſs der Begriff des höchſten Guts und die Vorſtellung des durch unſere praktiſche Vernunft möglichen Daſeyns deſſelben dann der Beſtimmungsgrund des reinen Willens ſei, wenn das moraliſche Geſetz in

dieſem Begriffe mit eingeſchloſſen iſt. Denn iſt das moraliſche Geſetz die oberſte Bedingung des höchſten Guts, ſo beſtimmt in der That das in dem Begriffe deſſelben ſchon eingeſchloſſene und mitgedachte moraliſche Geſetz, und kein anderer Gegenſtand, den Willen, wenn er durch das höchſte Gut beſtimmt wird (P. 197. M. II. 316.).

3. Dieſe Idee (dieſer Begriff der Vernunft, dieſe Vorſtellung von der abſoluten Vollſtändigkeit irgend eines durch den Verſtand gegebenen Etwas) praktiſch hinreichend zu beſtimmen, das iſt ſo, daſs die Regel (Maxime) unſers vernünftigen Verhaltens darauf gerichtet ſeyn kann, iſt die wahre Weisheitslehre. Denn Weisheit iſt ja die Zuſammenſtimmung des Willens zum Endzweck aller Dinge. Die Weisheitslehre aber, als Wiſſenſchaft, iſt Philoſophie. In dieſer Bedeutung nehmlich gebrauchten die Alten dieſes Wort, welches Liebe zur Weisheit heiſst. Bei den Alten war nehmlich die Philoſophie eine Anweiſung zu dem Begriffe, worin das höchſte Gut zu ſetzen, und wie es zu erwerben ſei, ſ. Philoſophie (P. 194. M. II, 313.).

4. Der Begriff des Höchſten enthält ſchon eine Zweideutigkeit, welche unnöthige Streitigkeiten veranlaſſen kann, wenn man darauf nicht Acht hat. Das Höchſte kann

a. das Oberſte (*ſupremum*) heiſsen, d. i. diejenige Bedingung, die ſelbſt unbedingt iſt (keiner andern untergeordnet iſt, *originarium*); oder auch

b. das Vollendete (*conſummatum*), d. i. dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch gröſseren Ganzen von derſelben Art iſt (welches die abſolute Vollſtändigkeit aller Theile enthält, *perfectiſſimum*).

Die Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu

ſeyn) iſt das oberſte Gut, oder die oberſte Bedingung alles deſſen, was uns nur wünſchenswerth ſcheinen mag. Sie iſt ſelbſt zu nichts anderm weiter, iſt alſo keiner andern Bedingung weiter untergeordnet, mithin die Bedingung aller unſerer Bewerbungen, auch der um Glückſeligkeit, ſ. Glaubensſache, 1. Darum iſt ſie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, ſo daſs einem vernünftigen, aber endlichen Weſen nichts weiter zu begehren übrig ſei, als Tugend. Denn auſser der Tugend beſchäftigt auch noch die Glückſeligkeit unſer Begehrungsvermögen, wir bedürfen derſelben, und wir begehren ſie, folglich gehört zum vollendeten Gut auch Glückſeligkeit, ſ. Glückſeligkeit, 8. Denn ſelbſt nach dem Urtheil einer unpartheiiſchen Vernunft heiſst es von einer jeden Perſon, wenn ſie nach Zwekken, und zwar als Zweck an ſich ſelbſt, nicht nach ihrer Brauchbarkeit als Mittel zu einem andern Zweck, beurtheilt wird, und alles beſitzt, was von ihr ſelbſt abhängt, es fehlt ihr nichts, als daſs ſie nicht glücklicher iſt, nicht ſo glücklich, als ſie es verdient, ſ. Glückſeligkeit, 9. f. Tugend und Glückſeligkeit machen alſo zuſammen das vollendete Gut aus, worin Tugend immer, als Bedingung, das oberſte Gut iſt; wer ſie beſäſse, der wäre im Beſitze des höchſten Guts, und Glückſeligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Perſon und deren Würdigkeit glücklich zu ſeyn), iſt das höchſte Gut einer möglichen Welt (P. 198. f. M. II. 317).

5. Es iſt nun die Frage, wie iſt Tugend mit der Glückſeligkeit ſo verbunden, daſs ſie zuſammen einen einzigen Gegenſtand unſerer Beſtrebung ausmachen können? Dieſe Verknüpfung kann entweder analytiſch ſeyn, ſo daſs das Streben nach Tugend mit dem Streben nach Glückſeligkeit einerlei wäre, oder dieſe Verknüpfung iſt ſynthetiſch, ſo daſs das Streben nach der Tugend und

die Erlangung derſelben die Glückſeligkeit etwa als ihre Wirkung hervorbrächte (P. 200. M. II, 318.).

6. Von den alten griechiſchen Schulen waren eigentlich nur zwei, die in Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gut einerlei Methode befolgten, und Tugend und Glückſeligkeit für einerlei Gegenſtände hielten. Aber jede von beiden legte, da dieſer Gegenſtand doch durch zwei verſchiedene Begriffe gedacht wird, einen andern Begriff zum Grunde, um den Zweiten davon abzuleiten (ſ. Chriſtenthum).

a. Der Epikuräer ſagte: ſich ſeiner auf Glückſeligkeit führenden Maxime bewuſst ſeyn, das iſt Tugend. Ihm war alſo Klugheit ſo viel als Sittlichkeit, ſ. Epikur 7. f.

b. Der Stoiker ſagte: ſich ſeiner Tugend bewuſst ſeyn, das iſt Glückſeligkeit. Ihm war Sittlichkeit ſo viel als Glückſeligkeit, er gab aber der Tugend eine höhere Benennung, nehmlich den Namen der Weisheit (P. 200. M. II, 319.).

Man muſs bedauern, daſs die Denkkraft dieſer Männer angewendet wurde, die Einerleiheit (Identität) der beiden äuſserſt ungleichartigen Begriffe, Tugend und Glückſeligkeit, zu ergrübeln. Allein das war dem dialektiſchen Geiſte ihrer Zeiten angemeſſen, ſo wie man jetzt oft dadurch die Aufhebung weſentlicher Unterſchiede zu bewirken ſucht, daſs man die Sache für einen Wortſtreit erklärt (P. 201. M. II. 320.).

Beide Schulen der Alten unterſchieden ſich aber auch in der Art, wie ſie die Einerleiheit zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit erklärten.

a. Der Epikuräer behauptete: Glückſeligkeit ſei das ganze höchſte Gut, *) und Tugend nur die Form der Maxime, ſich um Glückſeligkeit zu bewerben, nehmlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derſelben. Wer die Maxime hat, ſeine eigene Glückſeligkeit zu befördern, der iſt tugendhaft. Er ſetzte alſo ſein Princip in dem Bewuſstſeyn der ſinnlichen Bedürfniſſe, und der vernünftigen Befriedigung derſelben; folglich iſt es äſthetiſch (es liegt demſelben die Sinnlichkeit zum Grunde).

b. Der Stoiker behauptete: Tugend ſei das ganze höchſte Gut **), und Glückſeligkeit nur das Bewuſstſeyn des Beſitzes der Tugend, als zum Zuſtand des Subjects gehörig. Wer das Bewuſstſeyn hat, daſs er tugendhaft iſt oder die Tugend beſitzt, der iſt glückſelig oder hat das Gefühl der Glückſeligkeit. Er ſetzte alſo ſein Princip in der Unabhängigkeit der praktiſchen Vernunft von allen ſinnlichen Beſtimmungsgründen, und der Befriedigung derſelben; folglich iſt es logiſch (es liegt demſelben bloſs formale Vernunft, ohne allen derſelben durch die Sinne gegebenen Inhalt, zum Grunde) (P. 201. M. II, 321.).

7. Im Artikel: Gutes, wird aber gezeigt, daſs das Wohl, und folglich auch die Idee der abſoluten Vollſtändigkeit deſſelben, unter dem Namen der Glückſeligkeit, und das Gute, und folglich auch die Idee der abſoluten Vollſtändigkeit deſſelben, unter dem Namen der Tugend, alſo

---

*) *Extremum esse bonorum voluptatem. Cic. de finib. lib. I. c. 12.*

**) *Summum bonum in una virtute ponunt. Cic. l. c. c. 13. Honestum quod sit, id esse solum bonum; honesteque vivere, bonorum finem Cic. l. c. lib. IV. c. 16.*

auch die Maximen, nach der einen oder der andern zu ſtreben, ganz ungleichartig ſind. Es kann folglich nicht einerlei ſeyn, ob ich die Maxime habe, nach der Tugend zu ſtreben, oder die, nach Glückſeligkeit zu ſtreben, oder durch die erſtere kann nicht zugleich Glückſeligkeit als Bewuſstſeyn des Beſitzes der Tugend, und durch die letztere nicht zugleich Tugend als durch den Zweck bewirkte Form der Maxime hervorgebracht werden. Dennoch gehören Tugend und Glückſeligkeit zu Einem höchſten Gut, aber ſind ſo wenig einerlei, daſs ſie einander in demſelben Subject gar ſehr einſchränken und Abbruch thun. Alſo haben beide Schulen die Frage nicht beantwortet: wie iſt das höchſte Gut praktiſch möglich? Es iſt nicht möglich, auf dieſe Art Tugend und Glückſeligkeit gleichſam zuſammen zu ſchmelzen, ſie durch Coalitionsverſuche zu vereinigen, ſo daſs beides ein und derſelbe Gegenſtand werde. Und dennoch wird die Verbindung zwiſchen beiden *a priori* erkannt, wie wir gleich anfänglich geſehen haben, mithin praktiſch nothwendig, folglich nicht aus der Erfahrung abgeleitet. Hieraus folgt, daſs die Möglichkeit des höchſten Guts nicht aus der Erfahrung erkannt werden kann, folglich wird die Deduction (der Möglichkeit und Realität) dieſes Begriffs transſcendental (durch bloſse Begriffe) geführt werden müſſen. Es iſt *a priori* (moraliſch) nothwendig, das höchſte Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen. Es muſs folglich bloſs *a priori* erkannt werden können, wie das höchſte Gut möglich ſei (P. 202. f. M. II, 322.).

Die Erklärung der Antinomie der praktiſchen Vernunft, daſs die Begierde nach Glückſeligkeit weder die Bewegurſache zur Tugend, noch die Tugend die wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſeyn könne, findet man, nebſt der kritiſchen Aufhebung derſelben, im Artikel: Antinomie,

§. II, a. Man ſehe auch die Artikel: Chriſtenthum, Glückſeligkeit, und inſonderheit Glaubensſache.

Aus der Auflöſung dieſer Antinomie, über die man ſich in den angezeigten Artikeln, vornehmlich in dem: Glaubensſache, ausführlich unterrichten kann, folgt, daſs das oberſte Gut Sittlichkeit, Glückſeligkeit dagegen das zweite Element des höchſten Guts ausmache. Die Glückſeligkeit aber iſt, wie man ſich dort überzeugen kann, die moraliſch bedingte, aber doch, nicht phyſiſche, ſondern in dem Willen Gottes als Welturhebers gegründete, nothwendige Folge der Sittlichkeit. In dieſer Unterordnung allein iſt das höchſte Gut der ganze Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft, die ſich daſſelbe nothwendig als möglich vorſtellen muſs (M. II, 331), ſ. Gegenſtand, 17. ff. und Endzweck, 11. f.

Die Erklärung des Ideals des höchſten Guts oder des höchſten ſelbſtſtändigen Guts, d. i. des Daſeyns Gottes, findet man theils in den Artikeln: Gott und Glaubensſache, theils und hauptſächlich im Artikel: Ideal.

§. Man muſs noch unterſcheiden zwiſchen dem höchſten Gut im Menſchen, in der Welt, im Urweſen und auf Erden.

a. Das höchſte Gut im Menſchen iſt das Bewuſstſeyn ſeiner moraliſchen Geſinnung und eines ſolchen Charakters; denn in uns kann kein anderer Gegenſtand der Glückſeligkeit, als die Selbſtzufriedenheit, ſtatt finden (P. 281.). Dahingegen das vollſtändige höchſte Gut des Menſchen dasjenige iſt, welches wir ſo eben in dieſem Artikel erklärt haben. Dieſes iſt nun einerlei mit

b. dem höchſten Gut in einer Welt. Denn

dieſes beſtehet in der im Weltganzen mit der reinſten Sittlichkeit verbundenen, jener gemäſsen, Glückſeligkeit (S. III, 428.). Sie zu befördern oder nach ihr zu ſtreben, iſt der Endzweck des Menſchen, oder ſein höchſtes Gut, das ihm *a priori* durch ſeine praktiſche Vernunft, als durch ſeine Handlungen möglich, gegeben iſt (P. 6.) *). Das moraliſche Geſetz verſetzt uns, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft das höchſte Gut hervorbringen würde. Es fehlt aber derſelben an dem phyſiſchen Vermögen, eine der reinſten Sittlichkeit angemeſſene Glückſeligkeit hervorzubringen. Eben darum iſt ihr

c. der Glaube an das Daſeyn eines Welturhebers nothwendig, in dem ſie dieſes Vermögen und zugleich den Willen zu einer ſolchen Anwendung deſſelben ſetzt. So ertheilt unſer, durch das Moralgeſetz beſtimmter, Wille der Sinnenwelt, vermittelſt der Idee des höchſten Guts, die Form eines Ganzen vernünftiger Weſen, auf die alles Phyſiſche oder Sinnliche abzweckt (P. 75.), ſ. Gott, 48. f. und Glaubensſache. Dieſes iſt nun das höchſte Gut in einem Urweſen, ſ. Ideal und Glückſeligkeit, 10.

---

*) Hieraus kann man deutlich ſehen, daſs Garve (Verſuche über verſchiedene Gegenſtände aus der Moral und Litteratur, S. III.) ſich irret, wenn er in Rückſicht auf Kants Theorie ſagt: „diejenigen, welche behaupten, die moraliſche Vollkommenheit ſei der letzte Zweck der Schöpfung, wollen, daſs die Beobachtung des moraliſchen Geſetzes ganz ohne Rückſicht auf Glückſeligkeit der einzige Endzweck für den Menſchen ſei, daſs ſie als der einzige Endzweck des Schöpfers angeſehen werde.“ Nach Kants Theorie iſt weder die Moralität des Menſchen für ſich, noch die Glückſeligkeit für ſich allein, ſondern das höchſte in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zuſammenſtimmung beider beſteht, der einzige Zweck des Schöpfers (S. III, 427.).

d. Dies höchſte Gut auf Erden iſt endlich die Vernunft, in ſo fern ſie das Vorrecht hat, der letzte Probirſtein der Wahrheit zu ſeyn; denn hierauf beruhet nicht nur alle Erkenntniſs, ſondern auch die Möglichkeit, daſs etwas Gegenſtand unſeres vernünftigen Begehrens, unſeres Wollens ſeyn kann. Selbſt die Vorſtellung eines höchſten Guts in der Idee, und eines ſolchen Gegenſtandes und ſeine Realität, als eines Etwas, das, obwohl wir es in keinem Zeitpunct unſeres Daſeyns vollkommen erreichen, dennoch kein Hirngeſpinſt iſt, beruhet auf ihr (S. III, 302.).

9. Noch iſt zu merken, daſs die Lehre vom höchſten Gut, als letzten Zweck eines durch die Moral beſtimmten und ihren Geſetzen angemeſſenen Willens, bei der Frage vom Princip (oberſten Grundſatze) der Moral, ganz übergangen und bei Seite geſetzt werden kann. Denn an ſich iſt Pflicht nichts anders, als Einſchränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen, Geſetzgebung, der Gegenſtand oder der Zweck (und alſo auch der Endzweck) deſſelben mag ſeyn, welcher er wolle (S. III, 429. f.). Die moraliſchen Geſetze nöthigen ſogar, von allem Zweck gänzlich zu abſtrahiren, wenn es auf eine beſondere Handlung ankommt. Sie machen uns dadurch die Pflicht zum Gegenſtande der gröſsten Achtung, ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung und die Triebfeder zur Erfüllung unſrer Pflicht ausmachen müſste. Alle Menſchen könnten hieran auch genug haben, wenn ſie (wie ſie ſollten) ſich blos an die Vorſchrift der reinen Vernunft im Geſetze hielten. Was brauchen ſie den Ausgang ihres moraliſchen Thuns und Laſſens zu wiſſen, den der Weltlauf herbeiführen wird? wenn ſie nur ihre Pflicht thun. Es mag ſogar mit dem irdiſchen Leben alles aus ſeyn, und wohl gar in dem gegenwärtigen Glückſeligkeit und Würdig-

keit niemals zusammentreffen. Nun ist es aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines (vielleicht auch aller andern Weltwesen) praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen. Er will nehmlich in diesem Erfolge etwas auffinden, was ihm (seinem Willen) zum Zweck dienen, und auch die Reinigkeit seiner Absicht beweisen könnte; welcher Zweck in der Ausübung (als Wirkung der Handlung) zwar das letzte, in der Vorstellung und Absicht (als Zweck) aber das erste ist. An diesem Zwecke nun (wenn er ihm gleich durch die blosse Vernunft vorgelegt wird) sucht der Mensch etwas, das er lieben kann. Daher erweitert sich nun das Gesetz, das ihm blos Achtung einflösst, zum Behuf dieses Bedürfnisses des Menschen, zur Aufnehmung des moralischen Endzwecks der Vernunft unter seine Bestimmungsgründe. Der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck, ist also ein synthetisch-praktischer Satz *a priori*. Das heisst, er ist ein Gebot, dessen Möglichkeit nicht in dem Moralgesetze selbst liegt; denn sonst könnte er aus demselben entwickelt werden, und wäre also ein analytisch-praktischer Satz, wie alle praktische Sätze, welche aus dem obersten Grundsatze, oder dem Princip der Moral, abgeleitet werden können. Sondern dieser Satz wird nur dadurch möglich, dass er das Princip *a priori* der Erkenntniss der Bestimmungsgründe einer freien Willkühr in der Erfahrung enthält. In der Erfahrung wird nehmlich dem Willen etwas gegeben, welches er sich zum Zweck machen kann. Durch das Moralgesetz wird der Wille *a priori* bestimmt, so dass daraus eine Handlung hervorgehen soll. Diese Handlung kann, als Erfahrungsgegenstand, sein Zweck seyn, und soll, als Pflicht, geschehen. Woraus folgt, dass dem Willen, in so fern er, seiner Natur nach, einen Zweck haben muss, dieser Zweck durch das Moralgesetz bestimmt, und dadurch zur Pflicht gemacht

wird. Die Erfahrung legt auf dieſe Weiſe die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken dar, und verſchafft dadurch dem Begriff der Sittlichkeit, als Cauſalität in der Welt, objective, obgleich nur praktiſche, Realität. — Wenn nun aber die ſtrengſte Beobachtung der moraliſchen Geſetze als Urſache der Herbeiführung des höchſten Guts (als Zwecks) gedacht werden ſoll; ſo muſs, weil das Menſchenvermögen dazu nicht hinreicht, ein allvermögendes moraliſches Weſen als Weltherrſcher angenommen werden, unter deſſen Vorſorge dieſes geſchieht, d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion (R. XI.*)).

Man vergleiche mit dieſem Artikel: Glaubensſache und Glückſeligkeit.

Kant Critik der pract. Vern. Vorrede S. 6. — I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 75. — II. Hauptſt. S. 113. f. — II. B. I. Hauptſt. S. 194. — S. 196. ff. — II. Hauptſt. S. 198. ff.

Deſſ. Relig. Vorrede *** S. XX. *).

Deſſ. Schr. über den Gemeinſpruch: Das mag in der Theorie richtig ſeyn, taugt aber nicht für die Praxis. Berl. Monathsſchr. Sept. 1793. I. St. a. S. 210. b. 212. *).

Deſſ. Was heiſst ſich im Denken orientiren? Berl. Monathsſchr. Oct. 1786. S. 328.

Gut,

moraliſch, iſt, wer das moraliſche Geſetz zu ſeiner Maxime macht (R. 12.), ſ. Gutes, 5.

Gut,

negativ, was dem moraliſchen Geſetze nicht widerſtreitet (R. 19.).

Gutes,

Gutes an ſich, ſchlechthin Gutes, Moraliſch-Gutes, Sittlich-Gutes, καλον, *bonum morale, honeſtum* (U. 113.), *bien moral.* Der (praktiſch. G. 37.) nothwendige Gegenſtand des Begehrungsvermögens nach einem Princip der Vernunft (P. 101.), oder auch der Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft (C. 576.), ſ. Gegenſtand, 18. und 19. verglichen mit dem Artikel: Böſes, 1.

2. Aus dem, was in den angeführten Artikeln geſagt worden iſt, und der vorſtehenden Erklärung des Begriffs des Guten, erhellet, daſs erſt durch ein moraliſches Princip (Geſetz, welches der Handelnde ſich vorſtellt, und nach welchem er handeln ſollte, welches er aber auch übertreten kann) beſtimmt werden muſs, was gut iſt, und nicht, wie man es ſich gemeiniglich vorſtellt, daſs man vorher beſtimmen muſs, was gut iſt, um ein moraliſches Princip darauf zu gründen (P. 15. 101. f. 110.). Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktiſchen Geſetze abgeleitet werden, ſondern dieſem vielmehr zum Grunde dienen ſoll; ſo kann er nur der Begriff von etwas ſeyn, das darum gut heiſst, weil ſein Daſeyn Luſt verheiſst, und ſo das Begehrungsvermögen des Handelnden zur Hervorbringung des Gegenſtandes beſtimmt. Weil es nun unmöglich iſt, *a priori* einzuſehen, welcher Gegenſtand mit Luſt, welcher hingegen mit Unluſt werde begleitet ſeyn, ſo müſste das Gute und Böſe aus Erfahrung erkannt werden. Die Eigenſchaft des Handelnden, in Beziehung auf welche dieſe Erfahrung allein angeſtellt werden kann, iſt das Gefühl der Luſt und Unluſt. Dieſes Gefühl iſt eine Fähigkeit, deren Wirkungen in uns erſcheinen (eine Receptivität, die dem innern Sinne angehört). Und ſo würde der Begriff von dem, was (unmittelbar, nicht irgendwozu) gut iſt, nur auf das

gehen, womit die Empfindung des Vergnügens unmittelbar verbunden ist. Böse wird also das seyn, was die Eigenschaft hat, dass es unmittelbar Schmerz erregt. Dies ist aber schon dem Sprachgebrauch zuwider, nach welchem das, was unmittelbar vergnügt, nicht gut, sondern angenehm, und was unmittelbar schmerzt, nicht böse, sondern unangenehm heisst. Der Sprachgebrauch verlangt vielmehr, dass Gutes und Böses jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die sich allgemein mittheilen lassen, und nicht durch bloße Empfindung beurtheilt werde. Nun ist aber mit keiner Vorstellung eines Gegenstandes *a priori* eine Lust oder Unlust unmittelbar verbunden. Also würde der Philosoph das gut nennen müssen, was ein Mittel zum Angenehmen wäre. Böse aber würde heisen, was Ursache der Unannehmlichkeit oder des Schmerzes ist. Nun ist zwar die Vernunft allein vermögend, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Absichten einzusehen. Ja man kann sogar deswegen den Willen durch das Vermögen der Zwecke erklären, indem diese jederzeit Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien sind. Allein die praktischen Regeln (Maximen), die aus diesem Begriff des Guten (bloss als eines Mittels) folgten, würden immer nur ein irgend wozu Gutes, aber kein unmittelbares Gute, oder Gutes an und für sich selbst, schlechthin Gutes, *) zum Gegenstande des Willens haben. Ein solches Gute, wäre bloss das Nützliche, und das wozu müsste

*) *Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusque, per se ipsum possit iure laudari.* Cic. de finib. lib. II. c. 14. *Omne autem, quod honestum sit, id esse propter se expetendum, commune nobis est cum multorum aliorum philosophorum sententiis.* lib. III. c. 11.

allemal aufserhalb dem Willen, in der Empfindung, liegen. Wenn dieſe angenehme Empfindung nun vom Begriffe des Guten unterſchieden werden müſste, ſo würde es überall nichts unmittelbar Gutes geben, ſondern das Gute nur in den Mitteln zu etwas anderm (nehmlich irgend einer Annehmlichkeit) geſucht werden müſſen (P. 101. ff. 110. ff. M. II, 246. 254.).

3. Die Formel: *nihil appetimus, niſi ſub ratione boni* (wir begehren nichts, als bloſs darum, weil es gut iſt), hat wegen der Zweideutigkeit des Ausdrucks *boni* und *ſub ratione boni* oft einen der Philoſophie ſehr nachtheiligen Gebrauch. (P. 103. f. M. II, 247.). Denn

a. *bonum* kann heiſsen das Wohl, d. i. dasjenige, was uns Vergnügen, oder Nutzen, verurſacht, welches folglich entweder das Angenehme, oder das Nützliche iſt; und es kann auch heiſsen das (ſittlich) Gute (P. 104. f. M. II, 248.).

b. *ſub ratione boni* kann ſo viel ſagen, als: wir ſtellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen), aber auch ſo viel, als: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorſtellen. Im erſtern Falle iſt die Begierde der Beſtimmungsgrund des Begriffs des Objects als eines Guten; im letztern Falle der Begriff des Guten der Beſtimmungsgrund des Begehrens (des Willens). Im erſtern Sinne heiſst alſo *ſub ratione boni*, wir wollen etwas unter der Idee des Guten, im zweiten, zu Folge dieſer Idee, welche vor dem Wollen als Beſtimmungsgrund deſſelben, vorhergeht (P. 104. *).

4. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *bonum* benennen, hat die deutſche Sprache zwei Ausdrücke, das Gute und das

Wohl. Es sind aber zwei ganz verschiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Gute derselben, oder unser Wohl in Betrachtung ziehen. Soll nun die Formel in 3. bedeuten, wir begehren nichts, als in Rücksicht auf unser Wohl, so ist sie wenigstens noch sehr ungewiss, weil wir erst die Erfahrung zu Hülfe nehmen müssen, um zu untersuchen, ob auch etwas für uns angenehm oder nützlich, d. i. mit Lust oder Annehmlichkeit verknüpft seyn, oder doch dasselbe zur Folge haben werde. Geben wir aber obige Formel so: wir wollen nach Anweisung der Vernunft nichts, als nur so fern wir es für gut halten, so ist der Satz ungezweifelt gewiss und zugleich ganz klar ausgedrückt (P. 104. f. M. II, 248.).

5. Das Wohl bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der Annehmlichkeit, des Vergnügens, und wenn wir darum einen Gegenstand begehren, so geschieht es nur, so fern er auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust, das er bewirkt, bezogen wird. Das Gute aber bedeutet jederzeit eine Beziehung auf den Willen, so fern dieser durch das Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Gegenstande zu machen; wie er denn durch den Gegenstand und dessen Vorstellung niemals unmittelbar bestimmt wird, sondern ein Vermögen ist, sich eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung (dadurch ein Gegenstand wirklich werden kann), zu machen. Das Gute wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen, d. h. der Grund, warum ich etwas gut nenne, liegt nicht in meinem jetzigen oder künftigen Gefühl der Lust, sondern darin, dass ich eine Handlung um des Vernunftgesetzes willen verrichte. Aber auch nicht in der Handlung liegt der Grund, dass ich sie in aller Absicht und ohne weitere Bedingung, ohne

alles weitere wenn und weil, gut nenne, ſondern in der Handlungsart, in der Maxime oder Beſtimmungsregel des Willens des Handelnden. Wenn man daher ſaget: das iſt eine gute That, ſo meint man eigentlich, das iſt eine That, die ein guter Menſch gethan hat, das iſt, ein ſolcher, der die Maxime hatte, nach dem Vernunftgeſetze zu handeln, und eben jetzt nach dieſer Maxime gehandelt hat. Die Handlung ſelbſt kann angenehm, kann nützlich ſeyn, aber gut iſt ſie nur, wenn ſie ein Menſch that, bei dem ich die Befolgung des Vernunftgeſetzes in dieſem Fall als Maxime vorausſetzen muſs. Eigentlich iſt es alſo nicht die That, ſondern der Thäter, was gut iſt. Allein da ich unter der That (Handlung) ſowohl die Form, daſs ſie gethan wird, als auch den Inhalt, das, was gethan wird, unterſcheiden kann, ſo kann ich auch wohl im erſten Sinne ſagen, es iſt eine gute That oder Handlung, welches ſo viel heiſst, als, es iſt gut, daſs ein Menſch ſo handelt (P. 105, f. S. III, 433. M. II, 249.). So wird das Wort καλον (wozu auch zuweilen noch και αγαθον geſetzt wird) auch gebraucht Matth. 26, 10. Mark. 14, 6. Luk. 8, 15. Ioh. 10, 33. Röm. 7, 16. 18. 21. 12, 17. 14, 21. 2. Kor. 8, 21. 13, 7. Gal. 4, 18. 1 Tim. 1, 8. 2. Tim. 2, 3. Tit. 2, 7. Ebr. 5, 14. Jak. 3, 13. 1. Petr. 2, 12. in welchen Stellen Luther immer gut, ausgenommen einmal ehrbar und einmal redlich überſetzt.

6. Was wir gut nennen ſollen, muſs in jedes vernünftigen Menſchen Urtheil ein Gegenſtand des Begehrungsvermögens ſeyn; darin beſtehet die Beziehung des Guten auf das Begehrungsvermögen. (U. 14.). Mithin iſt es nicht genug, daſs wir es als Gegenſtand erkennen, wozu allerdings nöthig iſt, daſs es etwas in unſern Sinnen ſei, ſondern es gehört auch noch Vernunft dazu, weil ein Urtheil, und nicht ein Gefühl der Luſt vorhergehen muſs, ehe wir es für gut erklären können. So

ist es mit der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Überlassung der Ahndung einer grosen Beleidigung an den Richter u. s. w. bewandt. Wir können aber etwas angenehm nennen, welches doch Jedermann zugleich für böse, bisweilen mittelbar d. i. für schädlich, bisweilen gar für unmittelbar böse, d. i. für moralisch böse erklären muss. Wer gern Austern isst, findet es ohne Zweifel angenehm, sehr viel zu essen; aber durch Vernunft erklärt er, und Jedermann, dass sehr viel zu essen, schädlich sei. Wenn aber Jemand, der sich gern auf jede Art bereichert, einem Staat Tonnen Goldes auf eine so feine Art entwendet, dass er nicht dafür bestraft werden kann; so ist das allerdings dem Thäter sehr angenehm, aber Jedermann missbilligt doch die That, und hält sie für böse an sich, wenn sie auch weiter keine Folgen hätte. Man betrachtet nehmlich die That als eine solche, die gegen das Gesetz, fremdes Eigenthum heilig (unverletzlich) zu achten, geschehen und darum böse ist, gesetzt dass auch derjenige, welcher sie verübt hat, nie dafür gestraft wird, und sie also keine schädlichen Folgen für ihn hat. Ja selbst derjenige, welcher die That verübt hat, muss in seiner Vernunft erkennen, dass sie unrecht sei, weil sie gegen ein Gesetz ist, das ihm seine Vernunft ohne Unterlass vorhält, und nach welchem seine Handlungen geschehen sollen (P. 106. M. II, 251.), s. Glückseligkeit, 8.

7. In dieser Beurtheilung des Guten an sich, zum Unterschiede von dem Guten beziehungsweise auf Wohl (dem Angenehmen und Nützlichen), kömmt es auf folgende Puncte an. Entweder

a. ein Vernunftprincip wird schon an sich als der Bestimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rücksicht auf mögliche Gegenstände des Begehrungsvermögens (also nicht mit Rücksicht auf das, was begehrt wird, sondern durch die gesetzliche

Form der Maxime, oder weil die Regel, nach der es begehrt wird, Allgemeinheit hat, Niemand sich von der Befolgung derselben ausschliefsen sollte); alsdann ist jenes Vernunftprincip (die allgemeingültige Handlungsregel) ein praktisches Gesetz *a priori* (ein Gesetz, was blofs durch Allgemeingültigkeit der Regel für den, welcher sich dieses Gesetz vorstellt, bestimmt, was durch ihn geschehen soll). In so ferne die reine Vernunft nun diese Beschaffenheit hat, dafs sie blofs durch die Vorstellung der Allgemeingültigkeit der Regel des Handelns das Begehrungsvermögen bestimmen kann, heifst sie praktische Vernunft. Das Gesetz bestimmt alsdann den Willen (das durch die Vernunft bestimmbare Begehrungsvermögen) unmittelbar, die dem Gesetze gemäfse Handlung ist an sich selbst gut, der Wille (in so fern die Maxime desselben jederzeit diesem Gesetze gemäfs ist) ist schlechterdings (in aller Absicht) gut und die oberste Bedingung alles Guten, oder nur der Gegenstand eines solchen Willens heifst das Gute. Die Vernunft könnte aber den Willen nicht bestimmen, in so fern das Begehrungsvermögen durch die sinnlichen Anreize oft gegen die Idee des Guten afficirt wird, wenn sie nicht zugleich ein reines praktisches Wohlgefallen wirkte, welches nicht blofs durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjects mit dem Daseyn des Gegenstandes bestimmt wird (s. Achtung). Dieses Wohlgefallen am Daseyn des Guten drückt man durch die Erklärung desselben aus: gut ist, was geschätzt, gebilligt, d. i. worin ein objectiver Werth gesetzt wird (U. 14. f.). Oder

b. es geht ein Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher. Ein solcher Bestimmungsgrund setzt einen Gegenstand der Lust und Unlust voraus, mit-

hin etwas, das vergnügt oder ſchmerzt. Dann beſtimmt die Maxime der Vernunft, die Luſt zu befördern und die Unluſt zu vermeiden, die Handlungen. Dieſe ſind dann nur beziehungsweiſe auf unſere Neigung, mithin nur mittelbar (in Rückſicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demſelben) gut. Solche Maximen können aber niemals Geſetze (allgemeingültige Maximen), aber wohl vernünftige, praktiſche Vorſchriften heiſsen. Der Zweck ſelbſt (das Vergnügen, das wir ſuchen) iſt in dieſem Falle nicht ein Gutes, ſondern ein Wohl. Das heiſst, dieſer Zweck iſt nicht ein Begriff der Vernunft (eine Idee), ſondern ein empiriſcher Begriff von einem Gegenſtande der Empfindung, zu dem bloſs Verſtand gehört. Allein der Gebrauch des Mittels dazu, d. i. die Handlung (weil dazu vernünftige Überlegung erfordert wird) heiſst dennoch gut. Allein das iſt nicht ein ſchlechthin Gutes. Es iſt nur gut in Beziehung auf unſre Sinnlichkeit, in Anſehung ihres Gefühls der Luſt und Unluſt, und heiſst auch nützlich, oder wozu gut. Der Wille aber, deſſen Maxime dadurch afficirt wird, iſt nicht ein reiner (von aller Erfahrung unabhängiger) Wille. Denn ein ſolcher reiner Wille geht nur auf das, wobei reine Vernunft für ſich praktiſch ſeyn kann, oder unabhängig das Geſetz giebt, was geſchehen ſoll. Geſchicklichkeit in Künſten und Wiſſenſchaften, Geſchmack, Gewandtheit des Cörpers, Geſundheit u. ſ. w. ſind wozu gut, aber nicht moraliſch oder an ſich gut. Das kann nur die Handlung ſeyn, durch welche dieſe Gegenſtände, als Mittel, gebraucht werden. Der Gebrauch derſelben und ſelbſt das Streben nach dieſen Naturvollkommenheiten iſt nicht unbedingt, an ſich gut, ſondern unter der Bedingung, daſs ihr Gebrauch dem moraliſchen Geſetze (welches allein unbedingt gebietet) nicht widerſtreite (R. IV. P. 109. f. M. II, 253.), ſ. Angenehm, 4. f.

8. Kant macht hierüber noch eine Anmerkung, welche blofs die Methode der oberſten moraliſchen Unterſuchungen betrifft, und von Wichtigkeit iſt. Geſetzt, wir wollten bei dieſen Unterſuchungen vom Begriffe des Guten anfangen, das heifst, wir wollten zuerſt beſtimmen, was gut ſei, und darnach die Geſetze feſtſetzen, die den Willen beſtimmen ſollen; ſo würde folglich der Begriff von einem Gegenſtande, dafs er gut ſei, der einige Beſtimmungsgrund unſeres Willens ſeyn. Dann gäbe es alſo kein praktiſches Geſetz, welches *a priori* beſtimmte, was gut ſei, ſondern der gute Gegenſtand beſtimmte, folglich die Erfahrung von ſeiner Güte, was Geſetz ſei; dann könnte aber über die Güte des Gegenſtandes nichts anders entſcheiden, als die Erfahrung, dafs er uns entweder unmittelbar ſelbſt Luſt mache (angenehm ſei), oder dazu diene, uns etwas Luſtmachendes zu verſchaffen (nützlich ſei). Dann unterſchiede ſich das Gute nicht durch die Modalität einer auf Begriffen *a priori* beruhenden Nothwendigkeit, es enthielte dann blofs Anſpruch, nicht auch Gebot des Beifalls für Jedermann (Allgemeinheit) in ſich, es fände von denſelben nicht das: du ſollſt, ſtatt (U. 114.), und der Gebrauch unſerer Vernunft könnte nur darin beſtehen, theils dieſe Luſt im ganzen Zuſammenhange mit allen übrigen Empfindungen meines Daſeyns zu beſtimmen, oder zu berechnen, ob ſie nicht etwa einer gröfsern Luſt weichen müſſe, theils die Mittel, mir den Gegenſtand derſelben zu verſchaffen, zu beſtimmen. Hierdurch würde alſo, da dies alles auf Erfahrung ankömmt, gleich vom Anfang der Unterſuchung an, durch dieſen Gang, die Möglichkeit praktiſcher Geſetze *a priori* ausgeſchloſſen, weil dieſe Geſetze alle von den Erfahrungen der Güte des Gegenſtandes abgeleitet werden müſsten. Auf dieſe Art fand man auch wirklich bei dieſer Unterſuchung gleich vom Anfang an nöthig, feſtzuſetzen, dafs der Begriff des Guten den Willen beſtimmen müſſe, wodurch alle Geſetze für

den Willen nothwendig empiriſch werden müſſen. Hierdurch benahm man ſich ſchon zum voraus die Möglichkeit, ein reines praktiſches Geſetz auch nur zu denken. Man hätte im Gegentheil erſt unterſuchen ſollen, was unter einem reinen praktiſchen Geſetze zu verſtehen ſei, ſo würde man gefunden haben, daſs nicht der Begriff des ſchlechthin Guten der moraliſchen Geſetze, ſondern umgekehrt die moraliſchen Geſetze den Begriff des ſchlechthin Guten angeben und möglich machen (P. 110. ff. M. II, 254.).

9. Sobald die Philoſophen einmal angenommen hatten, der Begriff des Guten ſei der Beſtimmungsgrund des praktiſchen Geſetzes, ſo muſsten ſie nothwendig die moraliſchen Geſetze von der Erfahrung ableiten. Ihr Grundſatz war dann allemal Heteronomie, oder ſie konnten ſichs dann nicht anders vorſtellen, als daſs nicht ihre eigene Vernunft, ſondern ein Gegenſtand auſser ihnen, das moraliſche Geſetz gebe, ſie mochten nun den Gegenſtand der vollkommenſten Luſt, der nach ihrer Meinung den oberſten Begriff des Guten (das höchſte Gute) gab, in der Glückſeligkeit, in der Vollkommenheit, im moraliſchen Geſetze, oder im Willen Gottes ſetzen. Denn ſie konnten ihren Gegenſtand, als unmittelbaren Beſtimmungsgrund des Willens, nur nach ſeinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl gut nennen.

10. Übrigens hat das Gute ſchlechthin ſowohl, als das wozu Gute das mit dem Angenehmen gemein, daſs ſie jederzeit mit einem Intereſſe in ihrem Gegenſtande verbunden ſind. Vom Angenehmen findet man dieſes auseinandergeſetzt im Artikel: Angenehm, 2., und vom Guten in demſelben Artikel, 4. Ein Intereſſe woran nehmen heiſst, an dem Daſeyn dieſes Gegenſtandes ein Wohlgefallen haben, welches eben ſo viel iſt, als dieſen Gegenſtand wollen (U. 13. M. II, 455.). Die

Vergleichung des Wohlgefallens am Guten mit dem am Angenehmen und am Schönen findet man auch im Artikel: Angenehm, 4.

Man kann das ſchlechthin Gute auch ſubjectiv, nach dem Gefühle, welches man dafür hat, (als Gegenſtand des moraliſchen Gefühls) beurtheilen. Als ſolches iſt es die Beſtimmbarkeit der Kräfte des Subjects, durch die Vorſtellung eines ſchlechthin nöthigenden Geſetzes (U. 114.), und gehört für die reine intellectuelle Urtheilskraft. Denn es wird in einem beſtimmenden Urtheile der Freiheit beigelegt, und iſt folglich ganz intellectuell, unabhängig von aller Erfahrung, und durch Begriffe beſtimmt. Aber die Beſtimmbarkeit des Subjects durch die Idee des Guten iſt auch mit der äſthetiſchen Urtheilskraft verwandt. Das Subject nehmlich, welches durch die Idee des Guten beſtimmbar iſt, empfindet in ſich Hinderniſſe an der Sinnlichkeit, zugleich aber Überlegenheit über dieſelbe durch die Überwindung derſelben als Modification ſeines Zuſtandes. Dieſe Beſtimmbarkeit des Subjects iſt das moraliſche Gefühl. Es iſt mit den formalen Bedingungen der äſthetiſchen Urtheilskraft ſo fern verwandt, daſs es dazu dienen kann, die Geſetzmäſsigkeit der Handlung aus Pflicht (der guten Handlung) als erhaben oder auch als ſchön (alſo als äſthetiſch) vorſtellig zu machen. Dadurch büſst dieſes Gefühl nichts an ſeiner Reinigkeit ein. Aber es würde daran einbüſsen, wenn es zugleich angenehm ſeyn ſollte (U. 114.).

11. Das Sittlichgute iſt eigentlich eine überſinnliche Idee, d. h. es iſt ein Begriff, welcher in der Erfahrung keinen Gegenſtand hat, ſondern deſſen Gegenſtand ganz auſser dem Felde aller Erfahrung liegt, keine Erſcheinung oder bloſs ſinnliche Vorſtellung, ſondern ein Ding an ſich iſt. Eine Handlung iſt zwar eine Erſcheinung, aber wenn wir

ſie ſittlichgut nennen, ſo beurtheilen wir ſie gar nicht als Erſcheinung. Denn als Erſcheinung iſt ſie die Wirkung einer Natururſache, und entſteht nothwendig. Aber wenn ſie als ſittlichgut betrachtet wird, wird ſie als aus freiem Willen entſprungen angeſehen, und nur als moraliſch nothwendig (daſs ſie geſchehen ſoll), aber nicht als phyſiſch nothwendig (daſs ſie geſchehen muſs) beurtheilt. Die Handlung iſt alſo nicht ſittlich gut, in ſo ferne ſie erſcheint, ſondern in ſo fern derſelben etwas an ſich zum Grunde liegt, die eigentliche Wirkung des freien Willens, welcher nicht von der Nothwendigkeit der Natururſachen abhängt, ſondern frei iſt. Eine jede Handlung vernünftiger Weſen hat nehmlich eine doppelte Seite, einmal die, daſs ſie Erſcheinung oder bloſs ſinnliche Vorſtellung iſt, welche in der Erfahrung angeſchauet wird, als ſolche aber iſt ſie nothwendig, und kann wohl als Wirkung aus ihren Urſachen abgeleitet und begriffen, aber nicht dem Handelnden zugerechnet werden; aber zweitens rechnen wir uns doch, wenn wir handeln, die Handlung zu, und behaupten damit, daſs wir ſie auch hätten unterlaſſen können, und daſs ſie folglich nicht nothwendig, ſondern eine freie Wirkung ſei. Dies kann ſie nun nicht als Erſcheinung ſeyn, folglich kann es nur das ſeyn, was an der Handlung nicht Erſcheinung iſt, die Wirkung des vernünftigen Weſens als eines Dinges an ſich. Dieſe muſs ſelbſt überſinnlich ſeyn, d. h. ſie iſt bloſs intelligibel, läſst ſich bloſs denken, aber nicht erkennen. Denn ſie, dieſe Handlung, als Ding an ſich, iſt nicht in der Zeit, entſteht und vergeht alſo nicht, eine Wirkung, von der wir uns keinen Begriff machen können, die wir aber doch als wirklich annehmen (oder nothwendig vorausſetzen, poſtuliren) müſſen, weil ſonſt die Handlung nicht zugerechnet werden, alſo nicht gut oder durch ein Freiheitsgeſetz (praktiſches Geſetz, was moraliſch, aber nicht phyſiſch nöthigt, oder die Handlung als gut, und darum für ein durch Ver-

nunft praktiſch beſtimmbares Subject als nothwendig vorſtellt G. 39.) möglich ſeyn könnte. Folglich iſt eigentlich nicht die ſichtbare Handlung, ſondern das Überſinnliche (bloſs Intelligibele) derſelben gut. Das Sittlichgute iſt alſo dem Gegenſtande nach etwas Überſinnliches (es kann nie in die Sinne fallen), alſo kann es auch keine Anſchauung geben, welche dieſer Idee des Sittlichguten correſpondirt; daher es auch eine ſchwierige Frage iſt, wie kann ich denn alſo eine Handlung als ſittlichgut beurtheilen? Wie iſt es möglich, daſs ein Geſetz der Freiheit auf Handlungen angewendet werden könne, die doch Begebenheiten in der Sinnenwelt ſind, und als ſolche unter dem Naturgeſetze, d. i. dem Geſetze der Nothwendigkeit ſtehen (P. 120.f.)? Die Beantwortung dieſer Frage findet man im Artikel: Typik. Von einem vollkommen guten Willen, ſ. Willen. Über die Kategorien des Guten, ſ. Kategorie.

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. IX. Abſchn. S. 576.

Deſſ. Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 37. — S. 39.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptſt. S. 101. ff.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 4. S. 13. — §. 5. S. 14. — §. 29. S. 113. f.

Deſſ. Relig. Vorred. S. IV.

Gutsunterthan,

ſ. Grundunterthäniger.

Gymnaſtik,

ſ. Leibeskräfte.

H.

Habſucht,

aviditas, avidité. Dieſen Namen führt die Unerſättlichkeit im Erwerb, weil die Unerſättlichkeit in Befriedigung einer Leidenſchaft Sucht heiſst, und erwerben nichts anders iſt, als machen, daſs ich etwas habe oder daſs etwas mein werde. Die Habſucht hat aber Selbſtſucht (*ſolipſiſmus*) zum Grunde, denn ſie drehet ſich bloſs um das eigene Selbſt, mit Entſagung auf alle Rückſicht gegen Andere. Sie hat oft bloſs Verſchwendungsſucht zum Grunde, oder beherrſcht den Willen deſſen, der ihr ergeben iſt, weil er eine unerſättliche Begierde hat zu verthun. Alle Verſchwender ſind habſüchtig, weil ſie haben müſſen, um verthun zu können; aber nicht alle Habſüchtige ſind verſchwenderiſch (T. 91. f.).

2. Die Habſucht kann auch ſo erklärt werden, ſie ſei die Neigung zum Gelde, wenn ſie Leidenſchaft wird, weil Geld der Repräſentant alles deſſen iſt, was man erwerben kann, und man ſich in den Beſitz deſſelben durch Geld ſetzen kann, ſ. Leidenſchaft (A. 236.).

3. Habſucht iſt die Schwäche der Menſchen, wegen welcher man auf ſie durch

ihr eigenes Intereſſe Einfluſs haben kann. Dieſe Erklärung drückt den Sklavenſinn des Habſüchtigen in Beziehung auf den Einfluſs aus, den ſeine Mitmenſchen auf ihn zu erlangen ſuchen (A. 236.).

4. Geld iſt die Loſung, vor dem Reichen öffnen ſich alle Pforten. Die Erfindung dieſes Mittels hat eine Habſucht hervorgebracht, die in dem bloſsen Beſitze eine Macht enthält, die hinzureichen ſcheint, jede andere zu erſetzen. Wenn gleich dieſe Leidenſchaft nicht immer moraliſch verwerflich iſt, ſo macht ſie doch verächtlich, weil ſie denjenigen, welchen ſie beherrſcht, unabänderlich der mechaniſchen Leitung Anderer unterwirft. Die Verachtung iſt hier aber im moraliſchen Sinne zu verſtehen, denn im bürgerlichen Leben bewundert vielmehr der groſse Haufe den Habſüchtigen, der ſeinen Zweck zu erreichen verſteht. (A. 239.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. I. Buch. II. Hauptſt. II. S. 91. f.

Deſſen Anthrop. §. 74. S. 236 — §. 75. c. S. 239.

Handeln,

wirken überhaupt, *agere*, *agir*. Durch den bloſsen Naturmechanismus, es ſei nun nach bloſsen Geſetzen der körperlichen Natur oder auch nach pſychologiſchen Geſetzen, eine Wirkung hervorbringen. Das Product des Handelns, oder die Folge deſſelben, heiſst, die Handlung oder Wirkung (*effectus*). Man macht aber wohl den Unterſchied, daſs man die Wörter wirken und Wirkung von der lebloſen, handeln und Handlung aber von der lebenden Natur gebraucht.

So wirkt das Gewicht an der Uhr, aber der Menſch, der einen Wagen fortſtöſst, handelt. Der Grund dieſer Unterſcheidung iſt, daſs man bei der lebloſen Natur immer noch ein anderes Subject der Wirkung, z. B. in der Materie die Kraft, welche die Schwere bewirkt, vorausſetzt, in der lebenden Natur aber dieſes nicht möglich iſt. Die Handlung ſetzt man nehmlich unmittelbar in das Subject oder die Subſtanz, die Wirkung aber kann auch in ein Accidenz geſetzt werden. So wirkt die rothe Farbe, aber ſie handelt nicht, denn ſie iſt bloſs ein Accidenz, aber wohl handelt die rothgefärbte Materie, als Subſtanz betrachtet, durch die Wirkung der rothen Farbe (U. 173.), ſ. Handlung, Wirkung.

Handlung,

actio, action. Das Verhältniſs des Subjects der Cauſalität zur Wirkung (C. 250.). Wenn etwas eine Beſtimmung hat, oder ihm etwas als Prädicat beigelegt wird, ſo heiſst es das Subject dieſer Beſtimmung. Dieſe Beſtimmung iſt hier die Cauſalität oder das Vermögen zu wirken. Wenn nun etwas das Vermögen zu wirken hat, ſo ſteht es mit der Wirkung, die es hervorbringt, im Verhältniſſe, d. h. man kann die Wirkung durch das Subject der Cauſalität beſtimmen, oder ſie in Beziehung auf daſſelbe betrachten, und dann nennt man ſie eine Handlung. Eine Handlung drückt alſo eine, durch die Thätigkeit und Kraft des Subjects der Cauſalität hervorgebrachte, Wirkung aus. Nun ſagt man, wo Handlung iſt, da iſt auch Subſtanz oder da iſt etwas, was immer beharret. Wie will man aber aus der Handlung auf die Beharrlichkeit des Handelnden ſchlieſsen, welche doch ein ſo weſentliches und eigenthümliches Kennzeichen der Subſtanz in der Erſcheinung iſt? Antwort:

Nach dem Grundſatze der Cauſalität, daſs alle Veränderung eine Urſache hat, ſind Handlungen immer der erſte Grund von allem Wechſel der Erſcheinungen (Veränderungen der Subſtanzen), und können alſo nicht in einem Subject liegen, was ſelbſt wechſelt (ein Accidenz wäre), weil ſonſt wieder andere Handlungen und ein anderes Subject dieſen neuen Wechſel beſtimmen müſste. Kraft deſſen beweiſet nun Handlung, als ein hinreichendes empiriſches Kennzeichen (Kriterium), die Subſtanzialität, ohne daſs ich die Beharrlichkeit der Subſtanz erſt durch verglichene Wahrnehmungen zu ſuchen nöthig hätte, welches auch wegen der im Begriff liegenden ſtrengen Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht einmal mit der erforderlichen Ausführlichkeit geſchehen könnte. Weil aber alle Wirkung im Wandelbaren geſchieht, ſo iſt nothwendig das letzte Subject alles Wandelbaren die Subſtanz, und eine Handlung immer das Erfahrungskennzeichen einer Subſtanz (C. 250. M. I, 294.).

2. Die Handlung, ſagt Kant auch, iſt die Cauſalität der Urſache (C. 570.). Er verſteht nehmlich hier unter Cauſalität nicht, wie in der vorhergehenden Erklärung, das Vermögen der Urſache zu wirken, ſondern die wirkliche Wirkung, und unter Urſache nicht ein Accidenz, welches ohnedem eine neue Urſache vorausſetzen würde, bis zur erſten, der Subſtanz, ſondern er verſtehet unter Urſache hier eine Subſtanz in der Erſcheinung, deren Cauſalität oder Handlung doch auch wieder die Handlung einer andern Subſtanz vorausſetzt, weil ſie ſonſt nicht hätte anheben können zu handeln, nach dem Geſetze der Cauſalität, daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat (C. 570.).

3. Erlaubte Handlung, *actio permiſſa*, *licitum*, iſt eine Handlung, welche mit der Autonomie des Willens zuſammen beſte-

hen kann (G. 85.), oder die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist (K. XXI.), s. Autonomie, Erlaubt, Moralität und Handlung, sittlichgleichgültige.

4. Gute Handlung, *actio moraliter bona*, eine gesetzmäfsige Handlung, d. i. eine solche, welche mit dem Sittengesetze übereinstimmt oder demselben gemäfs ist. Geschieht sie aber nicht um des Gesetzes willen, sondern aus Selbstliebe, z. B. aus Ehrliebe, so ist sie nur eine gute Handlung dem Buchstaben nach; geschieht sie aber um des Gesetzes willen, darum, weil es Pflicht ist, so zu handeln, so ist sie eine gute Handlung dem Geiste nach. (P. 127. *). Hierin, und nicht blofs in der Gesetzmäfsigkeit der Handlung, also in den Gesinnungen, liegt der hohe Werth, den sich die Menschheit durch die Sittlichkeit verschaffen kann und soll (P. 126.). Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlung kömmt nehmlich darauf an, dafs das moralische Gesetz den Willen unmittelbar bestimme, dann ist sie eine gute Handlung dem Geiste nach. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäfs dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls (der Lust oder Unlust aus Hoffnung oder Furcht), mithin nicht um des Gesetzes willen, so wird die Handlung zwar Gesetzmäfsigkeit (Legalität), aber nicht Sittlichkeit (Moralität) enthalten. Die Triebfeder des menschlichen Willens (oder das, was ihn bestimmt, ohne auf etwas aufser ihm Rücksicht zu nehmen) und des Willens eines jeden erschaffenen vernünftigen Wesens mufs niemals etwas anders seyn, als das moralische Gesetz, wenn die Handlung nicht blofs den Buchstaben des Gesetzes erfüllen soll, ohne den Geist desselben zu enthalten (P. 126. f. M. II, 267.).

5. Negative Handlung, *actio negativa*, ist

diejenige, welche die Hinderniſſe weghebt, oder ſich bemühet, dem, was nicht recht gehandelt iſt, entgegen zu handeln, um nichts gehandelt zu haben, d. h. damit die Handlung = o werde, oder es ſo gut ſei, als wäre gar nicht gehandelt worden. Der Menſch ſchätzt die negativen guten Handlungen nicht, weil er immer thätig ſeyn will. Negative Handlungen aber reſtringiren unſre Thätigkeit, darum liebt man ſie nicht (Kants Bemerk. nach einem Manuſcript.).

6. Sittlich-gleichgültige Handlung, *actio indifferens*, *adiaphoron*, *res merae facultatis*, eine Handlung, in Anſehung welcher es gar kein die Freiheit einſchränkendes Geſetz und alſo auch keine Pflicht giebt (K. XXI.). Sie iſt einerlei mit einer erlaubten Handlung, d. i. einer ſolchen, welche weder geboten noch verboten iſt (U. XXI), ſ. Erlaubt und Handlung, erlaubte.

7. Unerlaubte Handlung, *actio prohibita*, *illicitum*, die nicht mit der Autonomie des Willens zuſammen beſtehen kann (G. 86), oder die der Verbindlichkeit entgegen iſt (K. XXI.), ſ. Erlaubt und Unerlaubt.

8. Noch iſt über die Handlungen zu merken, daſs man nicht eine Handlung als edel und groſsmüthig vorſtellen muſs, um zu derſelben zu bewegen, weil in der Vorſtellung der Handlung als Pflicht mehr Kraft zu derſelben zu bewegen liegt. Geſetzt, Jemand rettete mit der gröſsten Lebensgefahr Leute aus dem Schiffbruche, und büſste endlich dabei ſein Leben ein, ſo rechnet man ihm einerſeits dieſe Handlung als Pflicht an. Auf der andern Seite aber giebt man dieſe Handlung wohl gar für verdienſtlich an, und dennoch wird unſere Hochachtung gegen ſie gar ſehr durch den Begriff

von Verletzung der Pflicht gegen sich selbst geschwächt. Entscheidender ist die grossmüthige Aufopferung seines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch hat die Handlung nicht die ganze Kraft eines Musters und Antriebes zur Nachahmung in sich, weil noch einiger Scrupel übrig bleibt, ob es auch vollkommen Pflicht sei, sich unbefohlen dieser Absicht zu weihen. Ist aber eine Handlung unerlassliche Pflicht, und wird sie auch mit Aufopferung aller zeitlichen Wohlfahrt verrichtet, so widmen wir einem solchen Beispiel die allervollkommenste Hochachtung, und fühlen uns zur Befolgung desselben gestärkt (P. 282. M. II, 376.). Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienstlichen in unsere Handlung bringen können, dann ist die Triebfeder schon mit etwas Eigenliebe vermischt, hat also einige Beihülfe von der Seite der Sinnlichkeit, und geschieht nicht ganz rein aus Pflicht. Aber sich bewusst werden, dass man der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachsetzen könne, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt, das heisst sich gleichsam über die Sinnenwelt gänzlich erheben, und dieses Bewusstseyn des Gesetzes, als Triebfeder eines die Sinnlichkeit (Triebe und Neigungen) beherrschenden Vermögens, bringt nach und nach in uns das grösste, aber reine moralische Interesse an der Ausübung dieses Vermögens hervor (M. II, 377. P. 283.).

Kant Critik der rein. Vern. Elemtl. II. Th. I. Abth. II. B. II. H. III. Abschn. S. 250 — II. Abth. II B. II. H. IX. Abschn. S. 570.

Derſ. Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abschn. S. 85. f.

Derſ Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. II Hauptst. S. 126 — III. Hauptst. S. 126. f.

Derſ. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. S. XXI.

Handwerk,

Lohnkunſt, *opificium, métier, profeſſion.* Ein Handwerk oder eine Lohnkunſt iſt eine Arbeit, d. i. Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt unangenehm (beſchwerlich), und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend iſt (U. 175.). Ein Handwerksgeſchäft kann folglich zwangsmäſsig aufgelegt werden. Im Gegentheil iſt ein Geſchäft Kunſt oder freie Kunſt, wenn es nur als Spiel, d. i. Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt angenehm iſt, zweckmäſsig ausfallen (gelingen) kann; Wiſſenſchaft aber iſt das bloſse Wiſſen, das allein durch das theoretiſche Vermögen des Menſchen möglich iſt, oder die bloſse Theorie (zum Unterſchied von der Geſchicklichkeit in der Ausübung, welche eben Kunſt heiſst). Nun fragt es ſich, ob in der Rangliſte der Zünfte Uhrmacher für Künſtler, dagegen Schmiede für Handwerker gelten ſollen? Das bedarf eines andern Geſichtspuncts der Beurtheilung, als der iſt, den wir hier nehmen; es muſs nehmlich nach der Proportion der Talente (Naturgaben) ausgemacht werden, die dem einen oder dem andern dieſer Geſchäfte zum Grunde liegen müſſen, und dies entſcheidet wohl für das Geſchäft des Uhrmachers. Ob auch unter den ſo genannten ſieben freien Künſten (Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Muſik, Geometrie und Aſtronomie) nicht einige ſich befinden, welche den Wiſſenſchaften beizuzählen (z. B. Arithmetik, Geometrie, Aſtronomie), manche auch, welche mit Handwerken zu vergleichen ſind (Muſik, als Lohnkunſt), das will Kant nicht entſcheiden (U. 175. f.).

Hang,

propenſio, penchant. Der Hang iſt der ſub-

jective Grund der Möglichkeit einer Neigung, so fern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist (R. 20.). Die Neigung ist aber eine habituelle Begierde. Folglich ist der Hang der in dem Menschen liegende Grund, aus welchem die Begierde entsteht, welche zur Gewohnheit werden kann, und deren Daseyn doch noch von einer andern Ursache herrührt. Der Hang ist eigentlich nur die Prädispositon, oder diejenige Einrichtung des Subjects, dass ihm das Begehren eines Genusses möglich werden kann (so dass das Begehren noch vor der Vorstellung ihres Gegenstandes vorhergeht), der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt (R. 20. *) A. 226.). So haben alle rohe Menschen einen Hang zu berauschenden Dingen, denn so bald sie einmal berauschende Dinge versucht haben, so entsteht bei ihnen eine kaum vertilgbare Begierde dazu. Und doch kennen sie den Rausch vorher gar nicht, und haben also auch keine Begierde zu Dingen, die ihn bewirken. Zwischen dem Hange und der Neigung, welche Bekanntschaft mit dem Gegenstande (Objecte) des Begehrens voraussetzt, und die dem Subject zur Regel (Gewohnheit) dienende sinnliche Begierde ist, ist noch der Instinct. Der Instinct ist ein gefühltes Bedürfniss, etwas zu thun oder zu geniessen, wovon man noch keinen Begriff hat (wie der Kunsttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geschlecht, oder der Älterntrieb des Thiers, seine Jungen zu schützen, u. d. g.). Der Hang unterscheidet sich endlich darin von einer Anlage, dass er zwar angebohren seyn kann, aber doch eben nicht als solcher vorgestellt werden darf. Der Hang kann nehmlich auch (wenn er gut ist) als erworben, oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden (R. 20. f.).

2. Es ist hier aber nur vom Hange zum eigentlich, d. i. Moralisch-Guten oder Moralisch-Bösen die Rede. Dieser Hang muss in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Angemessenheit oder der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen. Denn das Moralisch-Gute oder Moralisch-Böse ist nur als Bestimmung der freien Willkühr möglich; diese kann aber nur durch ihre Maximen als gut oder böse beurtheilt werden. Wenn nun der Hang zum Moralisch-Bösen als allgemein zum Menschen (also, als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, so wird er ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen genannt werden (R. 21.).

3. Die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen, oder nicht, wird das gute oder böse Herz genannt. Es giebt folgende drei Stufen desselben:

a. der Hang, genommene Maximen nicht zu befolgen, oder die Gebrechlichkeit des menschlichen Herzens, s. Gebrechlichkeit;

b. der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht, und unter Maximen des Guten geschähe) oder die Unlauterkeit des mnnschlichen Herzens, s. Unlauterkeit;

c. der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die Bösartigkeit des menschlichen Herzens (R. 21. f.).

4. Der Hang der Willkühr zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetze andern

(nicht moraliſchen) nachzuſetzen, heiſst die Bösartigkeit (*vitiositas*, *pravitas*) oder Verderbtheit (*corruptio*) des menſchlichen Herzens, ſ. Verderbtheit. Dies iſt die höchſte Stufe des Hanges zum Böſen. Sie findet ſich ſowohl, als die beiden übrigen, auch in dem beſten Menſchen (den Handlungen nach); welches auch nicht anders ſeyn kann, weil er, obwohl er zugerechnet werden muſs, mit der menſchlichen Natur verwebt iſt (R. 23.).

5. Folgende Erläuterung iſt noch nöthig, um den Begriff von dieſem Hange zu beſtimmen. Aller Hang iſt entweder ein moraliſcher Hang, d. i. ein ſolcher, der zur Willkühr des Menſchen, als moraliſchen Weſens, gehört. Es iſt nehmlich nichts ſittlich- (d. i. zurechnungsfähig-) böſe, als was unſere eigene That (Handlung, die wir nach Gefallen thun oder unterlaſſen können) iſt. Dagegen verſteht man unter dem Begriff eines Hanges einen ſubjectiven Beſtimmungsgrund der Willkühr, der vor jeder That vorhergeht, mithin ſelbſt noch nicht That iſt. Es würde alſo in dem Begriff eines bloſsen Hanges zum Böſen ein Widerſpruch ſeyn, oder dieſer Ausdruck muſs in zweierlei verſchiedener (nehmlich in moraliſcher und phyſiſcher) Bedeutung genommen werden, die ſich doch beide mit dem Begriff der Freiheit vereinigen laſſen. Es kann aber der Ausdruck That überhaupt ſowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberſte Maxime (dem Geſetze gemäſs oder zuwider) in die Willkühr aufgenommen wird, als auch von demjenigen, da die Handlungen ſelbſt (ihrer Materie nach, d. i. die Gegenſtände der Willkühr betreffend) jener Maxime gemäſs ausgeübt werden. Der Hang zum Böſen iſt nun That in der erſten Bedeutung (*peccatum originarium*), und zugleich der formale Grund aller geſetzwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach dem Geſetze widerſtreitet,

und Laſter (*peccatum derivativum*) genannt wird. Die erſte Verſchuldung (der Hang zum Böſen) bleibt, wenn gleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Geſetze ſelbſt beſtehen, vielfältig vermieden würde. Jene iſt intelligibele That, bloſs durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar (*factum noumenon*), dieſe ſenſibele oder empiriſche That, alſo in der Zeit gegeben (*factum phaenomenon*). Die erſte heiſst nur in Vergleichung mit der zweiten ein bloſser Hang, und angebohren, weil er nicht ausgerottet werden kann. Denn ſollte er ausgerottet werden können, ſo müſste die oberſte Maxime die des Guten ſeyn, welche eben in jenem Hange als böſe angenommen wird. Vornehmlich aber heiſst jene erſte Verſchuldung darum ein Hang, weil wir davon, warum in uns das Böſe gerade die oberſte Maxime verderbt habe, obgleich dieſes unſere eigene That iſt, eben ſo wenig weiter eine Urſache angeben können, als von einer Grundeigenſchaft, die zu unſerer Natur gehört (R. 25. f.). — Oder der Hang iſt ein

6. phyſiſcher Hang, d. i. ein ſolcher, der zur Willkühr des Menſchen als Naturweſens gehört. In dieſem Sinne giebt es keinen Hang zum moraliſch Böſen; denn dieſes muſs aus der Freiheit entſpringen. Ein phyſiſcher Hang aber, der auf ſinnliche Antriebe gegründet iſt, zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es ſei zum Guten oder Böſen, iſt ein Widerſpruch (R. 24. f.).

7. Der Hang zum Böſen muſs ſelbſt als moraliſch böſe, mithin nicht als Naturanlage, ſondern als etwas, was dem Menſchen zugerechnet werden kann, betrachtet werden. Folglich muſs er in geſetzwidrigen Maximen der Willkühr beſtehen. Dieſe müſſen aber, der Freiheit wegen, für ſich als zufällig angeſehen werden. Dieſes will ſich aber wieder nicht mit der Allgemeinheit dieſes Böſen zuſammen reimen, wenn nicht der ſubjectiv ober-

ſie Grund aller Maximen mit der Menſchheit ſelbſt verwebt und darin gleichſam gewurzelt iſt, wodurch es auch ſei. Folglich werden wir dieſen Hang einen natürlichen Hang zum Böſen, und da er doch immer ſelbſt verſchuldet iſt, ihn ſelbſt ein radicales, angebornes (nichts deſtoweniger aber uns von uns ſelbſt zugezogenes) Böſe in der menſchlichen Natur nennen können (R. 27.).

8. Daſs aber ein ſolcher verderbter Hang in dem Menſchen gewurzelt ſeyn müſſe, darüber können wir uns den förmlichen Beweis erſparen. Denn es giebt ja eine Menge ſchreiender Beiſpiele davon, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menſchen vor Augen ſtellt.

a. Beiſpiele von Laſtern der Rohigkeit, oder Laſtern aus dem bloſsen Naturſtande, geben uns die Auftritte von ungereizter Grauſamkeit in den Mordſcenen auf Tofoa, Neuſeeland, den Navigatorsinſeln, und der von Capit. Hearne angeführte immerwährende Krieg zwiſchen den Athapusko-Indianern *) und den Hundsribben-Indianern, der keine andere Abſicht als bloſs das Todtſchlagen hat.

b. Beiſpiele von Laſtern der Cultur und Civiliſirung, oder Laſtern aus dem geſitteten Zuſtande, geben uns die Anklagen der Menſchheit: von geheimer Falſchheit, ſelbſt bei der innigſten Freundſchaft; von einem Hange, denjenigen

*) Kant nennt ſie Arathapeſcau-Indianer. So hatte ſie Hearne in ſeinem frühern Tagebuche und ſeiner Zeichnung genannt. Allein ſie heiſsen, wie er nachher fand, Athapusko-Indianer, und wohnen im nördlichſten Theile von Nord-America. S. Sam. Hearne's Reiſe von 1769—72. Berlin, 1797. 8. S. 14. **).

zu haſſen, dem man verbindlich iſt; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläſst, es ſei in dem Unglück unſrer beſten Freunde etwas, das uns nicht ganz miſsfällt; und von vielen andern unter dem Tugendſchein noch verborgenen, geſchweige den Laſtern derer, die derſelben gar kein Hehl haben, weil uns der ſchon gut heiſst, der ein böſer Menſch von der allgemeinen Claſſe iſt. Noch auffallendere Beiſpiele hiervon ſind der äuſsere Völkerzuſtand, da civiliſirte Völkerſchaften gegen einander in Verhältniſſen des rohen Naturzuſtandes (eines Standes der beſtändigen Kriegsverfaſſung) ſtehen, und ſich auch feſt in den Kopf geſetzt haben, nie heraus zu gehen; und die dem öffentlichen Vorgeben gerade widerſprechenden und doch nie abzulegenden Grundſätze der groſsen Geſellſchaften, Staaten genannt, die noch kein Philoſoph mit der Moral hat in Einſtimmung bringen, und doch auch (welches arg iſt) keine beſſern vorſchlagen können, ſo daſs der philoſophiſche Chiliasmus (die Hoffnung des ewigen Friedens) eben ſo wie der theologiſche (die Hoffnung der vollendeten moraliſchen Beſſerung) verlacht wird (R. 27. ff.).

9. Der Grund dieſes Böſen kann nun

a. nicht in der Sinnlichkeit des Menſchen geſetzt werden. Denn dieſe hat keine gerade (directe) Beziehung aufs Böſe; wir dürfen und können auch ihr Daſeyn (weil ſie als anerſchaffen uns nicht zu Urhebern haben kann) nicht verantworten, wohl aber den Hang zum Böſen. Denn der Hang zum Böſen muſs als ſelbſt verſchuldet dem Menſchen zugerechnet werden können, weil er, indem er die Moralität des Subjects betrifft, in ihm, als einem frei handelnden Weſen, angetroffen wird. Demungeachtet iſt er ſo tief in die Willkühr eingewurzelt, daſs man ſagen muſs, er ſei in dem Menſchen von Natur anzutreffen. Der Grund dieſes Böſen kann auch

b. nicht in einer Verderbniſs der moraliſch geſetzgebenden Vernunft geſetzt werden. Denn ſich als ein frei handelndes Weſen, und doch von dem, einem frei handelnden Weſen angemeſſenen Geſetze (dem moraliſchen) entbunden denken, wäre ſo viel, als eine ohne alle Geſetze wirkende Urſache denken, welches ſich widerſpricht. Die Sinnlichkeit enthält alſo zu wenig, um einen Grund des Moraliſch-Böſen im Menſchen anzugeben, denn ſie macht den Menſchen zu einem bloſs thieriſchen Weſen; eine gleichſam boshafte Vernunft (ein ſchlechthin böſer Wille) enthält dagegen zu viel dazu, weil dadurch der Widerſtreit gegen das Geſetz ſelbſt zur Triebfeder erhoben, und ſo das Subject zu einem teufliſchen Weſen gemacht werden würde (R. 31. f.).

10. Wenn nun aber gleich das Daſeyn dieſes Hanges zum Böſen in der menſchlichen Natur, durch Erfahrungsbeweiſe des in der Zeit wirklichen Widerſtreits der menſchlichen Willkühr gegen das Geſetz, dargethan werden kann, ſo lehren uns dieſe doch nicht die eigentliche Beſchaffenheit deſſelben und den Grund dieſes Widerſtreits. Dieſe Beſchaffenheit des Hanges zum Böſen, weil ſie eine Beziehung der freien Willkühr (alſo einer ſolchen, deren Begriff nicht empiriſch iſt) auf das moraliſche Geſetz als Triebfeder (worin der Begriff gleichfalls rein intellectuell iſt) betrifft, muſs aus dem Begriff des Böſen *a priori* erkannt werden (R. 32. f.).

11. Entwicklung der Beſchaffenheit des Hanges zum Böſen. Der Menſch (ſelbſt der ärgſte) thut auf das moraliſche Geſetz nicht gleichſam rebelliſcherweiſe (mit Aufkündigung des Gehorſams) Verzicht. Er würde auch moraliſch gut ſeyn, wenn keine andere Triebfeder gegen das moraliſche Geſetz wirkte. Er nimmt aber auch die Triebfeder der Sinnlichkeit (nach dem ſubjectiven Princip der Selbſtliebe) in ſeine Maxime auf. Wenn

er nun dieſe als für ſich allein hinreichend zur Beſtimmung der Willkühr in ſeine Maxime aufnähme, ſo würde er moraliſch böſe ſeyn. Da er nun aber natürlicherweiſe beide in ſeine Maxime aufnimmt, ſo würde er moraliſch gut und böſe zugleich ſeyn, welches ſich widerſpricht. Denn iſt er in einem Stücke gut, ſo hat er das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufgenommen; ſollte er alſo in einem andern Stücke zugleich böſe ſeyn, ſo würde, weil das moraliſche Geſetz der Befolgung der Pflicht nur ein einziges und in der Geſetzmäſsigkeit, d. i. Allgemeinheit der Maxime beſteht, die auf das Geſetz bezogene Maxime (als moraliſch) allgemein, zugleich aber (als auf den Willen des Handelnden, ob er jetzt gut oder böſe handeln will) eine beſondere (im handelnden Subject gegründete) Maxime ſeyn, welches ſich widerſpricht (R. 15.). Alſo muſs der Unterſchied, ob der Menſch gut oder böſe ſei, in der Unterordnung (der Form) der Triebfedern liegen, welche von beiden (die gute oder böſe) er zur Bedingung der andern macht. Folglich iſt der Menſch (auch der beſte) nur dadurch böſe, daſs er die Triebfeder der Selbſtliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moraliſchen Geſetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberſte Bedingung der Befriedigung der erſtern in die allgemeine Maxime der Willkühr als alleinige Triebfeder aufgenommen werden ſollte (R. 33. f.).

12. Wenn nun ein ſolcher Hang in der menſchlichen Natur liegt, ſo iſt im Menſchen ein natürlicher Hang zum Böſen; und dieſer Hang ſelbſt iſt moraliſch böſe. Dieſes Böſe iſt radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang durch menſchliche Kräfte nicht zu vertilgen. Denn dieſes könnte nur durch gute Maximen geſchehen, welches unmöglich iſt, weil der oberſte ſubjective Grund aller Maximen als verderbt vorausgeſetzt wird; gleichwohl aber

muſs er zu überwiegen möglich ſeyn, weil er in dem Menſchen als frei handelndem Weſen angetroffen wird (R. 35.).

13. Die Bösartigkeit der menſchlichen Natur iſt alſo nicht ſowohl Bosheit, wenn man dieſes Wort als ſubjectives Princip der Maximen nimmt, das Böſe als Böſes zur Triebfeder in ſeine Maxime aufzunehmen (denn die iſt teufliſch); ſondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches auch ein böſes Herz heiſst. Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine geſetzwidrige Handlung und ein Hang dazu, d. i. das Laſter, entſpringt; ſo iſt die Denkungsart, ſich die Abweſenheit deſſelben ſchon für Angemeſſenheit der Geſinnung zum Geſetze der Pflicht (für Tugend) auszulegen, ſelbſt ſchon eine Verkehrtheit im menſchlichen Herzen zu nennen (R. 35.).

14. Es iſt nun die Frage: wie iſt dieſer Hang zum Böſen, d. i. der ſubjective Grund der Aufnehmung einer Uebertretung in unſere Maxime, entſtanden? Da er nicht eine Übertretung des Geſetzes in der Zeit, ſondern der Vernunftgrund aller Übertretung in der Zeit iſt, der aber doch, gleich als eine That (*peccatum in potentia*), muſs zugerechnet werden können, weil ſonſt die daraus herflieſsenden Thaten in der Zeit nicht zugerechnet werden könnten, ſo kann auch hier nur von einem Vernunfturſprunge dieſes Hanges die Rede ſeyn (R. 43.).

15. Die Schrift giebt hiervon einen ſehr richtigen Begriff. Nach ihr fängt das Böſe nicht von einem zum Grunde liegenden Hange zum Böſen an, weil ſonſt der Anfang deſſelben nicht aus der Freiheit entſpringen würde, wir dürfen alſo, wenn wir den Urſprung des Böſen erklären wollen, nicht dabei ſchon den Hang als vorhanden vorausſetzen (R. 42.). Die Schrift fängt vielmehr

von der Sünde, worunter die Übertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen Gebots verstanden wird, an. Der Zustand des Menschen aber vor allem Hange zum Bösen heifst nach ihr der Stand der Unschuld. Das moralische Gesetz ging, wie es bei dem von Neigungen versuchten Menschen seyn mufs, als Verbot voraus (1. Mos. 2, 16. 17.). Der Mensch hätte nun diesem Gesetze gerade zu folgen sollen, als einer hinreichenden Triebfeder, den Willen zu bestimmen (die allein unbedingt gut ist, und wobei auch weiter kein Bedenken statt findet). Allein der Mensch sah sich noch nach andern Triebfedern um (nach dem Angenehmen und Nützlichen 1. Mos. 3, 6), die nur bedingterweise (nehmlich, so fern dem Gesetze dadurch nicht Eintrag geschieht) gut seyn können, und machte es sich zur Maxime, dem Gesetze aus Rücksicht auf andere Absichten (nehmlich das Vergnügen und den Nutzen) zu folgen. Mithin fing er damit an, die Strenge des Verbots, welches den Einfluss jeder andern Triebfeder ausschliefst, zu bezweifeln, (1. Mos. 3, 1.). Hernach vernünftelte er den Gehorsam gegen das Gesetz zu einer blofs (unter dem Princip der Selbstliebe) bedingten Anwendung eines Mittels herab, woraus denn endlich das Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetze in die Maxime zu handeln aufgenommen, und so gesündigt ward (1. Mos. 3, 6.). Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moralische Gesetz, ohne ihm doch in seiner Maxime das Übergewicht über alle Bestimmungsgründe der Willkühr einzuräumen, ist geheuchelt. Der Hang zu dieser Heuchelei ist innere Falschheit, d. i. ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetzes zum Nachtheil desselben selbst zu belügen, (1. Mos. 3, 5.). Dafs wir es nun täglich eben so machen, mithin in Adam alle gesündigt haben (Röm. 5, 12.), und noch sündigen, ist aus dem Vorhergehenden klar. Allein bei uns wird schon

ein angebohrner Hang zur Übertretung, in dem erſten Menſchen aber kein ſolcher, der Zeit nach, vorausgeſetzt. Mithin heiſst bei dem erſten Menſchen dieſe urſprüngliche Übertretung ein Sündenfall; bei uns aber heiſst die Übertretung des göttlichen Gebots bloſs eine Sünde, weil ſie als aus der ſchon angebohrnen Bösartigkeit unſerer Natur erfolgend vorgeſtellet wird. Dieſer Hang aber bedeutet nichts weiter, als daſs, wenn wir den Zeitanfang des Böſen in uns erklären wollen, wir die Quelle deſſelben bis dahin verfolgen müſſen, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war. Mithin müſſen wir bei jeder vorſätzlichen Übertretung die Urſachen derſelben in einer vorigen Zeit unſers Lebens aufſuchen, und ſo fort bis zu einem Hange (als natürlicher Grundlage) zum Böſen, welcher darum angebohren heiſst. Bei dem erſten Menſchen aber, der ſchon mit völligem Gebrauch ſeines Vernunftvermögens vorgeſtellet wird, iſt das nicht thunlich. Denn ſonſt müſste dieſe Grundlage, der böſe Hang, gar anerſchaffen geweſen, und folglich das Böſe nicht aus der Freiheit entſtanden ſeyn. Daher wird die Sünde des erſten Menſchen ſo vorgeſtellt, als ſei ſie unmittelbar aus der Unſchuld erzeugt worden. Wir müſſen aber von einer moraliſchen Beſchaffenheit, die uns ſoll zugerechnet werden, keinen Zeitурſprung ſuchen. Wollen wir aber das zufällige Daſeyn des Böſen erklären, ſo iſt die Nachfrage nach dem Zeitурſprung unvermeidlich. Daher mag auch die Schrift dieſen Urſprung des Böſen, unſrer Schwäche gemäſs, ſo vorgeſtellt haben (R. 43. ff.).

16. Der Vernunfturſprung aber dieſes Hanges zum Böſen, oder dieſer Verſtimmung unſrer Willkühr in Anſehung der Art, ſubordinirte Triebfedern (der Annehmlichkeit oder der Nützlichkeit) zu oberſt in ihre Maximen aufzunehmen (R. 46.), bleibt uns un-

erforschlich. Denn wollten wir wieder von diesem Grunde alles Böſen einen Grund angeben, ſo würde dieſer oberſte Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer böſen Maxime, aus welcher er abgeleitet werden könnte, erfordern, und alſo ſelbſt nicht der oberſte ſeyn. Der Grund der Unerforſchlichkeit liegt darin, daſs die oberſte Maxime, weil ſie zugerechnet werden ſoll, aus Freiheit entſprungen ſeyn muſs, die Freiheit aber, als eine intelligibele Urſache, ihre Wirkung nicht begreiflich macht, weil ſie ſelbſt unbegreiflich iſt. Das Böſe hat nur aus dem Moraliſch-Böſen, nicht aus den bloſsen Schranken unſerer Natur, entſpringen können. Und doch iſt die urſprüngliche Anlage, die auch kein Anderer als der Menſch ſelbſt verderben konnte, eine Anlage zum Guten. Für uns iſt alſo kein begreiflicher Grund da, woher das Moraliſch-Böſe zuerſt in uns gekommen ſeyn könne (R. 46. f.), ſ. Auslegung, 11, a.

Kant Religion. I. St. II. S. 20. ff. III. S. 27. ff. IV. S. 42. ff.

Deſſ. Anthropol. §. 70. S. 226.

Harmonie,

harmonia, harmonie. Dieſen Namen führt die nothwendige Verbindung der Subſtanzen, vermöge welcher alles in der Welt mit einander ſo verknüpft iſt, daſs es zu einem Zweck zuſammen ſtimmt. Wir müſſen, zufolge unſrer Vernunft, dem Weltganzen ein Weſen zum Grunde legen, welches durch Ideen der gröſsten Harmonie Urſache deſſelben iſt (C. 706.).

2. Wenn dieſe Harmonie nicht zufällig iſt, ſondern von der Subſiſtenz der

Subſtanzen, die auf einem gemeinſchaftlichen Grunde beruhet, nach gemeinſchaftlichen Regeln herkömmt, ſo nennt ſie Kant die im Allgemeinen beſtimmte Harmonie, (*harmoniam generaliter ſtabilitam*). Diejenige Harmonie hingegen, welche darauf beruht, daſs alle individuelle Zuſtände einer Subſtanz ſich nach dem Zuſtande einer andern richten, muſs eine im Einzelnen beſtimmte Harmonie ſeyn, (*harmonia ſingulariter ſtabilita*), und eine Gemeinſchaft der erſtern Art iſt real und phyſiſch, der zweiten Art aber ideal und ſympathetiſch. Alle Gemeinſchaft alſo zwiſchen den Subſtanzen des Univerſums iſt äuſserlich beſtimmt (durch einen gemeinſchaftlichen Grund von allen) und entweder im Allgemeinen durch einen phyſiſchen Einfluſs oder im Einzelnen den Zuſtänden derſelben angepaſst; das letztere aber gründet ſich entweder urſprünglich auf die Grundbeſchaffenheit einer jeden Subſtanz, oder auf den Eindruck bei Gelegenheit einer jeden Veränderung (S. III, §. 22.).

3. Diejenige im Einzelnen beſtimmte Harmonie, bei welcher die Gemeinſchaft zwiſchen den Subſtanzen des Univerſums ſich urſprünglich auf die Grundbeſchaffenheit einer jeden Subſtanz gründet, heiſst die vorherbeſtimmte Harmonie (*harmonia praeſtabilita*). Wenn daher das Beſtehen aller Subſtanz von Einem keine nothwendige Verbindung aller wäre, ſo wäre die wechſelſeitige Correſpondenz ſympathetiſch, d. h. eine Harmonie ohne eine wahrhafte Gemeinſchaft, und die Welt nichts als ein ideales Ganze. Kant verwirft dieſe Harmonie (S. III, §. 22.). Den erſten Gedanken von einer ſolchen Harmonie hatte Arnold Geulincs, ein Profeſſor zu Leiden. Er ſtarb daſelbſt 1664, und war auch für den Spinozismus. Die durch Descartes rege gemachten Unterſuchungen über die Verbindung zwiſchen

Leib und Seele leiteten Geulincx auf einen ihm eigenen Gedanken, der von der nachherigen vorherbeſtimmten Harmonie ſich nicht ſehr entfernt. Er ſagt: die Bewegung der Gliedmaſsen folgt meinem Willen nicht, ſie begleitet ihn nur, ſo wie etwa die Wiege ſich oft bewegt, wenn ein darin liegendes Kind ſie bewegt haben will, indem dann gerade die dabei ſitzende Amme oder Mutter ſie anſtöſst, und auf des Kindes Willen die Bewegung hervorzubringen ſich entſchlieſst. Es ſetzt auch mein Wille nicht den Beweger in Bewegung, meine Glieder zu bewegen; ſondern der, welcher der Materie die Bewegung gegeben, und ihr die Geſetze dazu vorgeſchrieben hat, derſelbe hat auch meinen Willen gebildet, und dieſe ſo ſehr verſchiedenen Dinge, die Bewegung der Materie und meine Willkühr, mit einander verknüpft. Wenn nun mein Wille will, ſo iſt eine ſolche Bewegung da, als er will; und umgekehrt, wenn die Bewegung da iſt, ſo will der Wille, ohne die geringſte Cauſalität oder Einfluſs des einen in den andern. Gerade wie wenn zwei Uhren unter einander und mit dem täglichen Lauf der Sonne genau übereinſtimmen, und die eine ſchlägt, und uns die Stunden angiebt, wenn auch die andere ſchlägt, und eben ſo viel Stunden hören läſst. Das geſchieht ohne alle Cauſalität, durch welche etwa die eine dieſes in der andern bewirkte, ſondern durch die bloſse Dependenz, nach welcher beide durch dieſelbe Kunſt mit Fleiſs ſo eingerichtet ſind. So begleitet z. B. die Bewegung der Zunge unſern Willen zu ſprechen, und dieſer Wille jene Bewegung; dieſe hängt nicht von jenem, und jener nicht von dieſer ab, ſondern beide von demſelben höchſten Künſtler, der ſie beide ſo unbegreiflich mit einander verbunden und verknüpft hat. Es wird aber nichts nach meiner Willkühr bewegt, als wenn es auf gewiſſe Weiſe mit meinem Cörper verbunden iſt; denn weder ein Stein, noch ein Ball u. ſ. w., der von meinem Cörper getrennt iſt, wird hierhin

oder dorthin bewegt werden, wenn ich will (Γνωθι σεαυτον, *sive Arnoldi Geulincs (dum viveret) Med. ac Philoſ. Doct. Lovanii primum, poſt Lugd. Bat. Profeſſ. eximii Ethica poſt triſtia authoris fata omnibus ſuis partibus in lucem edita, et tam ſeculi hujus, quam Atheorum quorumdam Philoſophorum impietati, ſceleſtisque moribus, quanquam Specioſo ut plurimum Virtutis praetextu larvatis, oppoſita per Philarethum. Editio prioribus auctior et emendatior. Amſterdami* 1691. 12. *I. Sect.* 2. §. 7. *Not.* 19. 20. Tiedemann Geiſt der ſpeculativen Philoſophie 6. B. S. 151.).

4. Nach Leibnitz entſpringen alle Veränderungen der Subſtanzen aus ihrem Innern, denn das Weſen derſelben iſt, daſs ſie vorſtellende Kräfte (Monaden) ſind, die ſich folglich bloſs mit ihren Vorſtellungen beſchäftigen; ſie enthalten daher den Grund aller ihrer Veränderungen in ſich. Denn er behauptet, daſs keine geſchaffene Subſtanz auf eine andere einen realen (phyſiſchen) Einfluſs habe (*Leibnitz Oeuvres philoſophiques par Raſpe p.* 170.), weil nehmlich der Zuſtand der Vorſtellungen der einen Subſtanz mit dem der andern in ganz und gar keiner wirkſamen Verbindung ſtehen könne, mithin nichts übrig bleibe, als die Entſtehung aller Veränderung aus dem Innern jeder Subſtanz. Damit aber die äuſsere Erfahrung dieſer Behauptung nicht entgegen ſtände, erfand Leibnitz ſeine Theorie von der allgemeinen vorherbeſtimmten *) Harmonie, durch welche er die

*) Sie muſs wohl unterſchieden werden von der in 2. genannten im Allgemeinen beſtimmten Harmonie. Denn bei dieſer iſt der Einfluſs phyſiſch, welchen Leibnitz leugnete. Seine vorherbeſtimmte Harmonie heiſst nur allgemein, in ſo fern ſie die Gemeinſchaft aller Subſtanzen, nicht bloſs der zwiſchen Seele und Leib betrifft.

Möglichkeit der Gemeinschaft der Substanzen ohne physischen Einfluss erklären wollte (s. Einfluss). Es blieb ihm nehmlich nichts übrig, als anzunehmen, eine dritte und in alle Substanzen insgesammt einfliessende Ursache habe ihre Zustände correspondirend gemacht, d. i. ihre Coexistenz so angeordnet, dass gerade zu der Zeit, wenn in der einen aus innern Gründen eine Veränderung erfolgt, auch die andere aus innern Gründen eine erfährt; so dass sie in einander zu wirken und ihre Modificationen zu bestimmen scheinen, ohne es wirklich zu thun. Dies geschieht aber nicht so, dass Gott etwa bei Gelegenheit einer jeden Veränderung diese Harmonie hervorbrächte, und also in einem jeden einzelnen Falle einen besondern Einfluss leistete, und dadurch die Wirkung hervorbrächte, welche letztere Behauptung einiger Cartesianer man den Occasionalismus (*systema assistentiae*) nennt. Sondern alles in der Welt ist einmal von Gott, der alle inneren Veränderungen der Substanzen vorhersah, so angeordnet (also vorherbestimmt), dass zu der Zeit, wo ich meine Hand dem Feuer nahe bringe, um sie zu wärmen, aus innern Ursachen eine Empfindung der Wärme in mir entsteht, ohne dass sie vom Feuer der Hand mitgetheilt wird. Geulincs hat, allem Ansehen nach, mit seiner Erklärung der Harmonie zwischen Leib und Seele dasselbe behauptet; ob aber Leibnitz die Ethik jenes Philosophen gelesen habe, ist ungewiss. Übrigens sieht man, dass diese vorherbestimmte Harmonie bei der Leibnitzischen Vorstellung von den Substanzen unentbehrlich war, und ganz natürlich aus allen seinen Grundsätzen und Begriffen folgt (Tiedemann a. a. O. S. 390.). Gott, als er den Weltplan entwarf, legte in jede Monade den Grund zu einer solchen Reihe von Veränderungen, das ist, von Perceptionen und Begierden, als der Zustand und die Lage der nächst umgebenden Monaden nicht nur, sondern auch das System der ganzen Welt erfordert. Jeder Monade gab er eine

Vorſtellung der ganzen Welt, aber jeder eine eigene, nach ihrer beſondern Lage und ihrem beſondern Geſichtspuncte. Dieſe Perceptionen entwickeln ſich auseinander nach den Geſetzen der Begierden, ſo daſs eine vollkommene Harmonie zwiſchen den Perceptionen der Monade und den Bewegungen der ſie umgebenden Cörper ſtatt hat. Die Seelen, alſo auch die Cörper, weil ſie aus Monaden beſtehen, ſind Spiegel der ganzen Welt. Dazu kömmt noch, daſs, da die Natur jeder Monade im Vorſtellen beſteht, ſie durch nichts eingeſchränkt werden kann, mehr dies als jenes ſich vorzuſtellen, mithin alle Monaden auf das Unendliche gehen, und die ganze Welt ſich vorſtellen, wiewohl nur verwirrt und dunkel, denn in Anſehung der deutlichen Vorſtellungen ſind ſie allerdings eingeſchränkt. Alle Subſtanzen haben alſo weſentlich nur Eine Kraft; nehmlich die Vorſtellungskraft, in Begleitung der begehrenden, als ihrer Folge, iſt die Grundkraft aller Subſtanzen. Dieſes Syſtem empfiehlt ſich alſo durch die Einheit der Idee einer für alle Wirkungen gültigen Urſache, in welcher ſie insgeſammt Daſeyn und Beharrlichkeit, mithin auch wechſelſeitige Correſpondenz unter einander nach allgemeinen Geſetzen bekommen müſſen. Alle Kräfte in der Welt werden nehmlich nach dieſem Syſtem auf eine einzige (die Vorſtellungskraft) zurückgebracht, woran vor Leibnitz noch keiner gedacht hatte, wozu er aber durch Vorſtellungen der Carteſianer veranlaſst wurde (C. 338. Tiedemann a. a. O. S. 438. f.).

5. Auf eben die Stützen, worauf die allgemeine, aber im Einzelnen vorherbeſtimmte Harmonie ruhet, ſtützt ſich, nach Leibnitz, auch die Gemeinſchaft zwiſchen Cörper oder Leib und Seele. Beide wirken nicht auf einander, jedes folgt ſeinen eigenen Geſetzen, der Cörper, als ob keine Seele, die Seele, als ob kein Cörper in der Welt wäre, und dennoch handeln ſie gerade, als ob ſie auf einander wirkten.

Jede Seele hat ihre eigenen Reihen und Folgen von Vorſtellungen, die ſich aus ihrem Innern entwickeln, und dieſe ſind von Anfang an bei der Schöpfung in ſie gelegt. Dieſe Reihen in jeder Seele ſtimmen mit den Bewegungen des Cörpers, und dem, was auſser der Seele geſchieht, überein; denn jede Seele hat ihren eigenen Geſichtspunct, aus welchem ihre Vorſtellungskraft die Welt ſich vorſtellt, und dieſer kommt mit dem überein, was in der Welt jedesmal vorgeht. In dem Augenblick, da auſser der Seele, und in ihrem Cörper, d. h. in derjenigen Anzahl Monaden, welche ſie beherrſcht, und welche, Kraft der Harmonie, ſich nach ihr richtet, eine Veränderung vorgeht, entwickelt ſich in der Seele eine Vorſtellung, ſie glaubt alſo etwas neues von auſsen her zu empfinden. In dem nehmlichen Augenblick, da die Seele etwas durch den Cörper erlangen will, bewegt ſich dieſer vermöge ſeines eigenen Mechanismus, da er ſo unbeſchreiblich künſtlich gebauet iſt, daſs er alle Bewegungen des ganzen Menſchenlebens aus innerm Mechanismus allein verrichtet. Die Sache verhält ſich gerade wie mit gleich geſtellten und gleichförmig gehenden Uhren, die wegen dieſer Übereinſtimmung in einander zu wirken ſcheinen, ohne wahren Einfluſs auf einander zu haben. (Es iſt merkwürdig, daſs Geulincx daſſelbe Beiſpiel von derſelben Sache braucht (ſ. 3.), (Tiedemann a. a. O. S. 486. f.).

6. Kant behauptet nun, man könne unmöglich glauben, daſs Leibnitz durch dieſes Syſtem ſeiner vorherbeſtimmten Harmonie zwiſchen Seele und Cörper ein wirkliches Zuſammenpaſſen zweier von einander ihrer Natur nach ganz unabhängiger und durch eigene Kräfte auch nicht in Gemeinſchaft zu bringender Weſen verſtanden habe. Denn das wäre ſonſt offenbar Idealismus. Warum wollte man nehmlich überhaupt Cörper annehmen, wenn es möglich iſt, alles, was in der Seele vor-

geht, als Wirkung ihrer eigenen Kräfte, die ſie auch ganz iſolirt eben ſo ausüben würde, anzuſehen? Seele und die Erſcheinungen, welche wir Cörper nennen, und deren Subſtrat, oder was der auſser uns liegende Grund derſelben ſeyn mag, uns gänzlich unbekannt iſt, ſind zwar ganz verſchiedene Weſen; aber dieſe Erſcheinungen ſelbſt, die als Cörper bloſs beſondre Formen der Anſchauungen ſind, die auf des Subjects (der Seele) eigenthümlicher Beſchaffenheit, nehmlich im Raum anzuſchauen, beruhen, ſind bloſse Vorſtellungen. Und ſo läſst ſich die Gemeinſchaft zwiſchen Verſtand und Sinnlichkeit in demſelben Subject, nach gewiſſen Geſetzen *a priori* (den Grundſätzen des reinen Verſtandes, ſ. z. B. Analogie der Erfahrung und Erfahrungsurtheil), wohl denken, und doch zugleich die nothwendige natürliche Abhängigkeit der Sinnlichkeit von äuſsern Dingen, ohne die Cörper dem Idealismus preiszugeben (ſ. Bewegungsvermögen). Von dieſer Harmonie zwiſchen dem Verſtande und der Sinnlichkeit, ſo fern ſie Erkenntniſſe von allgemeinen Naturgeſetzen *a priori* möglich macht, hat die Critik zum Grunde angegeben, daſs ohne ſie keine Erfahrung möglich iſt (ſ. Erfahrung und Erfahrungsurtheil). Die Gegenſtände, die wir Cörper nennen, würden, ohne dieſe Harmonie des Verſtandes mit der Sinnlichkeit, von uns gar nicht in die Einheit des Bewuſstſeyns aufgenommen werden, und in die Erfahrung hinein kommen können, mithin für uns nichts ſeyn. Sie würden ſonſt nicht, theils ihrer Anſchauung nach, den formalen Bedingungen unſrer Sinnlichkeit (Zeit und Raum), theils der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach, den Principien der Zuſammenordnung in Ein Bewuſstſeyn (den Grundſätzen, nach welchen der Verſtand die ſinnlichen Eindrücke aufnimmt und verknüpft), als Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniſs derſelben, gemäſs ſeyn. Wir können aber keinen Grund angeben, warum wir gerade eine ſolche Art der

Sinnlichkeit und eine ſolche Natur des Verſtandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird. Noch mehr, wir können nicht erklären, warum unſere Sinnlichkeit und unſer Verſtand, als ſonſt völlig heterogene (ungleichartige) Erkenntniſsquellen, zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntniſſes überhaupt, hauptſächlich aber zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur (ſ. Endurſach und Endzweck), unter ihren mannigfaltigen und beſonderen und bloſs empiriſchen Geſetzen, von denen uns der Verſtand *a priori* nichts lehrt, doch immer ſo gut zuſammenſtimmen, als wenn die Natur für unſere Faſſungskraft abſichtlich eingerichtet wäre. Dies kann Kant nicht, und dies kann auch Niemand, weiter erklären. Auch Leibnitz hatte dadurch, daſs er den Grund hiervon, vornehmlich in Anſehung des Erkenntniſſes der Cörper, und unter dieſen zuerſt unſeres eigenen, als Mittelgrundes dieſer Beziehung, eine vorherbeſtimmte Harmonie nannte, dieſe Übereinſtimmung augenſcheinlich nicht erklärt. Denn, wo bloſs Gott einer Wirkung als ihre Urſache zum Grunde gelegt wird, da wird nichts erklärt, weil alle Erklärung einer Wirkung in der Ableitung derſelben von ihrer Natururſache beſtehet, wie aber Gott wirkt, uns völlig unverſtändlich und unbegreiflich iſt. Leibnitz wollte aber auch wohl durch dieſes Syſtem nichts eigentlich erklären, ſondern nur anzeigen, daſs wir uns durch daſſelbe eine gewiſſe Zweckmäſsigkeit in der Anordnung der oberſten Urſache (Gottes) unſerer ſelbſt ſowohl als aller Dinge auſser uns zu denken hätten; und daſs wir dieſe zwar als ſchon in die Schöpfung gelegt (vorher beſtimmt), aber nicht als Vorherbeſtimmung auſser einander befindlicher Dinge (Cörper), ſondern nur der Gemüthskräfte in uns, der Sinnlichkeit und des Verſtandes, nach jeder ihrer eigenthümlichen Beſchaffenheit für einander, denken müſſen, ſo wie die Critik der

reinen Vernunft lehrt, dafs beide Gemüthskräfte zum Erkenntniſſe der Dinge *a priori* im Gemüthe gegen einander im Verhältniſſe ſtehen müſſen. Daſs dieſes ſeine wahre, obgleich nicht deutlich entwickelte, Meinung geweſen ſey, läſst ſich auch aus Folgendem abnehmen. Er dehnte die vorherbeſtimmte Harmonie, wie wir (in 4.) geſehen haben, noch viel weiter als auf die Übereinſtimmung zwiſchen Seele und Cörper, ja, was hier die Hauptſache iſt, auf die Übereinſtimmung zwiſchen dem Reich der Natur und dem Reich der Gnaden (dem Reich der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d. i. den Menſchen unter moraliſchen Geſetzen) aus. Hier ſoll aber eine Harmonie zwiſchen den Folgen aus unſern Naturbegriffen (von dem, was geſchieht, weil es ſeiner Urſache wegen geſchehen muſs), und denen aus dem Freiheitsbegriffe (von dem, was geſchieht, weil es, des Moralgeſetzes wegen, geſchehen ſoll), mithin zweier ganz verſchiedenen Vermögen (Natur und freien Willen), unter ganz ungleichartigen Principien in uns, und nicht zweierlei verſchiedenen auſſer einander befindlichen Dinge gedacht werden. So erfordert es auch wirklich die Moral (ſ. Glaubensſache). Dieſe Harmonie kann aber, wie die Critik der reinen Vernunft lehrt, ſchlechterdings nicht aus der Beſchaffenheit der Weltweſen, ſondern als eine, für uns wenigſtens zufällige, Übereinſtimmung, nur durch eine intelligente (vernünftige) Welturſache begriffen werden (E. 122. ff.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch Anh. S. 331. — II. Abth. II. Buch III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 706.

Ej. de mundi ſenſib. atq. intell. forma et princip. §. 22.

Deſſ. Ueb. eine Entdeck. II. Abſch. *** III. S. 122. ff.

A. d. N. Vorrede XIX. Anm.

Hart,

durum, dur. Hart heifst ein Cörper, deſſen Theile einander ſo ſtark anziehen, daſs ein groſses Gewicht dazu gehört, ſie von einander zu trennen, oder ſie in ihrer Lage gegen einander zu verändern. Im Gegentheil heifst der Cörper weich, wenn nur ein kleines Gewicht dazu gehört, ſeine Theile von einander zu trennen, oder ſie in ihrer Lage gegen einander zu verändern; elaſtiſch, ſ. Elaſtiſch. Nun zeigt die Erfahrung, daſs die Theile aller Cörper von einander getrennt werden können, daher giebt es unter ihnen keinen ſchlechthin oder abſolut harten Cörper. Aber man kann es auch *a priori* beweiſen, daſs es keinen abſolut harten Cörper geben kann. Ein ſolcher Cörper würde nehmlich derjenige ſeyn, deſſen Theile einander ſo ſtark zögen, daſs ſie durch kein Gewicht getrennt, noch in ihrer Lage gegen einander verändert werden könnten (N. 136.).

Ein ſolcher vollkommen oder abſolut harter Cörper iſt nun nicht möglich, aus folgenden Gründen:

a. Die Theile der Materie eines ſolchen Cörpers müſsten ſich mit einem Moment der Acceleration ziehen, welches gegen das Moment der Acceleration der Schwere unendlich wäre. Da nehmlich kein Gewicht die Theile des Cörpers ſoll trennen können, ſo muſs die bewegende Kraft, mit welcher die Theile ziehen, den gezogenen Theilen jeden Augenblick eine Geſchwindigkeit eindrücken (ein Moment der Acceleration), die gegen diejenige Geſchwindigkeit, welche die Theile des Gewichts den von der anziehenden Kraft der Materie angezogenen Thei-

len derſelben in entgegengeſetzter Richtung eindrücken, unendlich iſt.

b. Dieſe Geſchwindigkeit, welche die bewegende Kraft, mit welcher die Theile der Materie einander anziehen, einander eindrücken (das Moment der Acceleration) muſs aber gegen die Geſchwindigkeit, welche die bewegende Kraft, mit der die Theile der Materie einander zurückſtoſsen, den zurückgeſtoſsenen Theilen eindrücken, endlich ſeyn; denn wäre ſie gegen dieſe unendlich, ſo würde ſich die Materie durch ihre eigene Anziehungskraft durchdringen, wäre ſie aber unendlich klein gegen ſie, ſo würde ſich die Materie mit unendlicher Geſchwindigkeit ausdehnen, und keine ſolche Materie möglich ſeyn.

c. Nun wirkt aber der Widerſtand durch Undurchdringlichkeit, oder durch die ausdehnende (expanſive) Kraft der Materie, nur als Flächenkraft. Denn materielle Theile können ſich nur durch Berührung, alſo nur durch Flächenkraft (eine bewegende Kraft, durch die Materien nur in der gemeinſchaftlichen Fläche der Berührung auf einander wirken können,) einander zurückſtoſsen.

d. Nun geſchieht aber der Widerſtand durch Flächenkraft mit einer unendlich kleinen Quantität der Materie, gegen jede noch ſo geringe Quantität der Materie, welche mit durchdringender Kraft (einer bewegenden Kraft, wodurch eine Materie nicht bloſs mit ihrer Fläche, ſondern mit allen ihren Theilen die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinauszieht,) wirkt. Denn aus noch ſo viel Flächen kann nie ein Cörper zuſammengeſetzt werden.

e. Folglich müſste die bewegende Kraft, mit welcher die Theile der Materie einander in einem Augenblick zurückſtoſsen würden, eine

unendliche Geſchwindigkeit haben, denn jede bewegende Kraft verhält ſich zu andern bewegenden Kräften wie das Product, welches entſtehet, wenn man die Maſſe (oder die Menge der zugleich wirkenden Theile der Materie) mit ihrer Geſchwindigkeit multiplicirt, zu demſelben Product bei den letztern Kräften. Da nun die Quantität der Materie, welche widerſtehet, unendlich klein iſt, ſo muſs die in ſie zu multiplicirende Geſchwindigkeit ihrer bewegenden Kraft mehr als endlich ſeyn; denn wäre ſie endlich, ſo wäre das Product ein unendlich Kleines etlichemal genommen, d. i. ſelbſt unendlich klein, und das Moment der Acceleration durch Anziehungskraft der materiellen Theile könnte dann gegen das Moment der Acceleration, welche die Sollicitation der Maſſe (die Wirkung der bewegenden Maſſe auf die materiellen Theile in einem Augenblick) in entgegengeſetzter Richtung eindrückte, nicht endlich ſeyn.

f. Wirkte aber die bewegende Kraft, mit der die Theile der Materie durch Undurchdringlichkeit widerſtehen, mit einer unendlichen Geſchwindigkeit in einem Augenblick, ſo würde ſie jeder andern Materie, die auf ſie eindränge, mit unendlicher Geſchwindigkeit in einem Augenblick (mit der unendlichen Geſchwindigkeit der Sollicitation) widerſtehen. Da nun die auf ſie eindringende Materie nur mit einer unendlich kleinen Geſchwindigkeit in einem Augenblick (Sollicitation) auf ſie eindränge, ſo würde ſie die Bewegung jeder auf ſie eindringenden Materie überwinden, und ſie ins Unendliche zurückſtoſsen, und ſich mit unendlicher Geſchwindigkeit ausdehnen. Oder auch die Bewegung durch Undurchdringlichkeit in einem Augenblick (die Sollicitation) des abſolut harten Cörpers würde eine endliche Gröſse, aber die Bewegung des eindringenden Cörpers, wäre ſie auch noch ſo groſs, aber nur endlich, würde in

jedem Augenblick doch nur unendlich klein seyn; folglich der absolut harte Cörper sich ins Unendliche ausdehnen in einem Augenblick. Dann würde aber ein solcher absolut harter Cörper nicht vorhanden seyn; folglich ist ein solcher Cörper unmöglich.

g. Ein absolut harter Cörper also, d. i. ein solcher, der einem mit endlicher Geschwindigkeit bewegten Cörper im Stofse einen Widerstand, der der ganzen Kraft desselben gleich wäre, in einem Augenblick (mit unendlicher Geschwindigkeit der Sollicitation) entgegensetzte, ist unmöglich. Der Widerstand des harten Cörpers würde stets die bewegende Kraft des bewegten Cörpers (die Sollicitation) unendlich übertreffen. Aber ein solcher harter Cörper würde sich ins Unendliche ausdehnen, und kann folglich nirgends vorhanden seyn. (N. 136.).

Das Wort hart drückt daher einen blofs relativen Begriff aus. Wir nennen diejenigen Cörper hart, welche zur Trennung ihrer Theile eine grofse Kraft, oder mehr Kraft als andere erfordern. So heifst ein Stein hart, wenn er mit dem Stahl Feuer giebt, d. i. wenn zur Trennung seiner Theile eine Kraft erfordert wird, welche zugleich vermögend ist, die Theile des Stahls zu trennen.

Dafs es keine absolut harten Cörper geben könne, folgt auch schon daraus, dafs jede Vorstellung des Absoluten eine Idee ist, d. i. ein Vernunftbegriff, zu dem der Gegenstand in keiner Erfahrung vorkommen kann.

2. Wenn man sich Atomen, oder erste untheilbare Elemente der Materie gedenken will, so müssen dieselben unstreitig vollkommen hart

angenommen werden. Denn da sie keine weitern Theile haben sollen, so läst sich der Begriff von Änderung der Lage der Theile auf sie gar nicht anwenden; sie können daher weder weich, noch elastisch gedacht werden. Allein auch die Atomen sind nur Vernunftideen, in der Erfahrung kann es keine Atomen geben, auch sind sie nicht einmal zur Erklärung der Materie nöthig, s. Atom und Atomistik.

3. Johann Bernoulli hat (*Discours sur le mouvement in Opp. To. III. no.* 135. *ch. I.*) schon aus Ursachen, welche sich auf die Gesetze des Stoses und der Stetigkeit gründen, den ersten Theilen der Materie die absolute Härte abgesprochen, s. Stetigkeit. Aus dem, was über die Nichtigkeit der absoluten Härte der Cörper gesagt worden ist, folgt, dass die Materie durch ihre Undurchdringlichkeit oder ihren Zusammenhang gegen die Kraft eines Cörpers in endlicher Bewegung, in einem Augenblick (durch Sollicitation) nur unendlich kleinen Widerstand leiste. Da nun auch Atomen nicht anzunehmen sind, so folgt das mechanische Gesetz der Stetigkeit, dass alle Veränderung der Bewegung durch Widerstand nicht in einem Augenblick geschehe, hieraus, und Bernoulli hatte ganz recht. Also gründet sich das Gesetz der Stetigkeit nicht blos auf Induction aus den Phänomenen, wie Gehler meint, und kann keine Ausnahmen leiden, wenn man auf die ersten, aber doch immer als innerhalb der Gränzen der Erfahrung befindlichen, nicht idealischen, sondern physischen Ursachen der Dinge zurückgeht.

4. Was die Härte der zusammengesetzten Cörper betrifft, so ist dieselbe zugleich mit eine Folge des Zusammenhangs ihrer Theile, welcher zum Theil auf einer anziehenden Kraft der Plächen in der Berührung beruhet, die von der

Grundkraft der Anziehung der Materie, als einer durchdringenden Kraft, muſs unterſchieden werden (N. 87. f.) ſ. Zuſammenhang.

Kant Met. Anfangsgr. der Naturl. Allgem. Anm. zur Dyn. 2. S. 87. f. — Allgem. Anm. zur Mech. S. 136. f.

Haſs,

Menſchenhaſs, *odium*, *haine*. Eine gänzliche Abkehrung von Menſchen, mit oder ohne thätige Anfeindung. Im letztern Fall kann ſie ſeparatiſtiſche Miſanthropie heiſsen. Der Menſchenhaſs iſt jederzeit häſslich, aber das Wohlwollen gegen den Menſchenhaſſer bleibt immer Pflicht, den man freilich nicht pathologiſch (aus Neigung), aber doch praktiſch lieben (Gutes erzeigen) kann (T. 40.).

Hausgenoſſenſchaft.

Die freien Perſonen, mit welchen der Hausherr eine häusliche Geſellſchaft geſtiftet hat (K. 116.). Zu dieſen Perſonen gehören aber nicht die unmündigen Kinder und die Ehefrau, denn mit den Kindern hat nicht der Hausherr die häusliche Geſellſchaft geſtiftet, ſondern ſie haben ein urſprünglich - angebohrnes Recht auf ihre Verſorgung durch die Eltern, und die Erwerbung des Ehegatten geſchieht nicht durch bloſsen Vertrag, ſondern iſt eine rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit, nicht anders in eine Geſchlechtsverbindung zu treten, als vermittelſt des wechſelſeitigen Beſitzes der Perſonen *), wodurch folglich nicht

*) Man ſiehet hieraus, daſs Ariſtoteles (Politik 1. B. 1. C.) recht hat, wenn er ſagt: diejenigen irren, welche die Verrichtungen eines

die Frau die Dienerinn des Mannes wird. Mit dem Eintritt der Kinder in die Volljährigkeit hört aber das Recht der Kinder auf die Verſorgung durch die Eltern auf, ſie gehören dann nicht mehr von Natur zur häuslichen Geſellſchaft der Eltern, können aber doch dieſe Geſellſchaft mit den Eltern in einer andern beliebigen Verbindung fortſetzen. Dann treten aber die Kinder in das Verhältniſs der Hausgenoſſenſchaft zum Hausherrn (Regierenden), welches das Verhältniſs des Geſindes zu demſelben iſt, ſie gehören zu dem Theile dieſer ungleichen Geſellſchaft, welcher die Dienerſchaft oder den gehorchenden (regierten) Theil der häuslichen Geſellſchaft ausmacht (K. 116.).

2. Das Geſinde (die Diener und Dienerinnen des Hauſes) gehört zu dem Seinen des Hausherrn. Des Hausherrn Recht an ihnen iſt aber, was die Form des Beſitzes derſelben betrifft, ein Sachenrecht, oder er beſitzt ſie als Sachen. Er kann daher das entlaufene Geſinde durch einſeitige Willkühr (ohne daſs es dabei auf die Willkühr des Entlaufenen ankäme,) wieder in ſeine Gewalt bringen. Der Hausherr aber darf doch das Geſinde, was die Materie des Beſitzes (den Ge-

---

Staatsmannes in einer Republik, eines Königs, eines Hausvaters und eines Herrn über Leibeigene für einerlei halten, und dieſelben Eigenſchaften zu der einen wie zu der andern nöthig halten. Die Meinung dieſer Philoſophen iſt ungefähr folgende: „die bürgerliche, und jene häuslichen Geſellſchaften, ſagen ſie, ſind nicht der Art nach (ſpecifiſch) unterſchieden, ſondern nur durch die kleinere oder gröſſere Anzahl der Perſonen, aus welchen ſie beſtehen. Wer über wenige Sklaven herrſcht, heiſst Herr; wer eine ganze Familie regiert, heiſst Hausverwalter; wer über noch Mehrere zu gebieten hat, heiſst König oder Staatsverwalter. Ein groſses Hausweſen iſt von einer kleinen Stadt in nichts unterſchieden u. ſ. w.“ Das alles aber iſt nicht ganz richtig.

brauch des Geſindes) betrifft, nicht als Sachen, ſondern bloſs als Perſonen gebrauchen. Er kann ſich alſo nie als Eigenthümer des Geſindes (*dominus ſervi*) betragen, und es z. B. verkaufen.

Denn eine Perſon, die zu dem Geſinde gehört (ein Hausgenoſſe), iſt nur durch Vertrag unter die Gewalt des Hausherrn gekommen; ein Vertrag aber, durch den ein Theil zum Vortheil des andern auf ſeine ganze Freiheit Verzicht thäte, würde ſelbſt die Möglichkeit, ihn zu halten, vernichten, und iſt alſo widerſprechend in ſich ſelbſt oder null und nichtig (K. 116. f.).

Kant Metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th. II. Hauptſt 3. Abſchn. §. 30. S. 116. f.

Hausherr,

herus, *père de famille*. Diejenige Perſon, welche mit andern freien Perſonen eine häusliche Geſellſchaft geſtiftet hat, in der dieſe Perſonen ſein Geſinde, Domeſtiken (*domeſtici*), d. i. ſeine Diener und Dienerinnen ſeyn ſollen. Man hat zweierlei Arten von Herrn, Eigenthümer (*domini*), und Hausherrn (*heri*), und eben ſo giebt es zweierlei Arten von Geſinde, Knechte oder Sklaven (*ſervi*), und Diener (*famuli*). Die erſtern könnte man wieder eintheilen in vollkommene Knechte oder eigentliche Sklaven, die ungemeſſene Arbeit thun müſſen, und unvollkommene oder eigentliche Knechte, welche nur eine gemeſſene Arbeit thun dürfen.

2. Allein die Begriffe des Eigenthümers von Perſonen und des Knechts ſind nach dem Naturrecht rechtswidrig, und folglich leere Begriffe, oder ſolche, die keinen (rechtlichen) Gegenſtand haben. Die Knechtſchaft ſagt Wolf (Grund-

ſätze des Natur- und Völkerrechts, §. 947.) iſt eine Unterwerfung, wodurch Jemand zu beſtändiger Arbeit für beſtändigen Unterhalt verbunden iſt. Ich habe aber im Artikel: Hausgenoſſenſchaft gezeigt, daſs eine ſolche Knechtſchaft einen Vertrag vorausſetzt, welcher ſich ſelbſt widerſpricht.

3. Der Vertrag der Hausherrſchaft mit dem Geſinde kann alſo nicht auf einen ungemeſſenen Gebrauch, welches ein Verbrauch ſeyn würde, gehen, und folglich auch nicht auf lebenslänglichen Gebrauch oder eigentliche Knechtſchaft. Wenn ſich Jemand zu gewiſſer Arbeit oder gewiſſen Dienſten auf eine geſezte Zeit für den Unterhalt und einen gewiſſen Lohn vermiethet, ſo nennen wir ihn einen Diener (*famulus*); und dieſe Art des Geſindes iſt allein erlaubt.

4. Im Artikel: Hausgenoſſenſchaft wird gezeigt, wie das Verhältniſs des Geſindes zur Hausherrſchaft entſteht, ferner, daſs es nicht als Eigenthum gleich einer Sache vom Hausherrn darf behandelt werden (K. 116. f.). Eine ſolche Behandlung iſt nicht nur gegen die Rechtspflickt des Hausherrn, ſondern auch gegen ſeine Gewiſſenspflicht nach dem praktiſchen Imperativ: daſs man die Menſchheit in der Perſon eines Andern nie bloſs als Mittel brauchen darf (G. 66.). Nun müſste aber ein eigentlicher Sklave oder Knecht auf ſeine ganze Freiheit Verzicht gethan, alſo aufgehört haben, eine Perſon zu ſeyn, und eine Sache geworden ſeyn. Einen ſolchen Vertrag zu machen, iſt wider die Pflicht des Hausherrn, der, nach dem vorſtehenden praktiſchen Imperativ, keine Perſon als Sache behandeln, oder gar zur bloſsen Sache machen darf (K. 117.).

5. Es kann alſo in einem Lande, durch eine wider das Naturrecht verſtoſsende Geſetzgebung, die Sklaverei geduldet werden, ſo giebt es *facto* Sklaven, aber dieſe ſind es nur durch Gewalt, nicht *pacto et lege*, durch Vertrag und durchs Geſetz. Denn Geſetze können nur für Weſen gegeben werden, welche einen freien Willen haben, da nun der Sklave dieſen nicht hat, ſo kann ihn auch kein Geſetz verbinden, ſondern das Geſetz macht ihn zu einem bloſsen, obwohl vernünftigen, Thier, ohne Perſönlichkeit oder Zurechnungsfähigkeit. Wenn nun das bürgerliche Geſetz auch einem Herrn erlaubt, als Eigenthümer eines Menſchen zu handeln (ihn zu kaufen, zu verkaufen u. ſ. w.), ſo kann es der Herr doch nicht vor ſeinem Gewiſſen rechtfertigen, wenn er nach dieſer Erlaubniſs handelt. Da auch ein Sklave, wenn er eine freie Perſon wäre, die Pflicht hätte, ſeine Kinder zu erziehen, als Sklave dieſes aber nicht kann, ſo tritt der Beſitzer des Sklaven, bei dieſem ſeinen Unvermögen, in die Stelle ſeiner Verbindlichkeit, ohne daſs darum die Kinder des Sklaven, die der Herr erzieht, dafür naturrechtlich auch ſeine Sklaven werden, oder ihm die Erziehungskoſten erſetzen müſsten (K. 117. Gegen Wolfs Behauptung. Grundſätze des N. u. VR. §. 959.), ſ. Hausweſen, 3.

6. Das Wort Hausherr kann auch in weiterm Sinne genommen werden, da es diejenige Perſon bedeutet, welche ſich überhaupt freie Perſonen zu einem Hausweſen erworben hat. Der Hausherr erwirbt nehmlich

a. als Mann ein Weib;

b. als Elternpaar Kinder;

c. als Hausherrſchaft Geſinde.

(K. 106.) Hiernach ſind die drei Zweige der häuslichen Regierung:

a. die Herrſchaft des Mannes über die Frau;

b. die Herrſchaft der Eltern über die Kinder;

c. die Herrſchaft des Hausherrn über das Geſinde.

7. Die Regierung der häuslichen Geſellſchaft oder des Hausweſens (ſ. Hausweſen), glauben einige, beſtehe ganz und gar in nichts anderm, als in der Sorge für die Erwerbung und Erhaltung des Vermögens. Andre ſehen dieſe Beſorgung wenigſtens für den wichtigſten Theil jener Regierung an. In der That iſt ſie ein Theil davon, und heiſst die Ökonomie. Ohne gewiſſe äuſsere Hülfsmittel nehmlich (die wir Nothwendigkeiten des Lebens oder Bedürfniſſe nennen,) iſt es unmöglich zu leben (Ariſtoteles Politik. 1. B. 1. Cap.). Die Wiſſenſchaft des Hausherrn iſt aber nur eine einzige, nehmlich ſeine Diener zu brauchen. Denn dadurch iſt er eigentlich Hausherr, nicht daſs er Leute um ſich hat, welche Diener heiſsen, ſondern, daſs er ſich ihrer zu ſeinen Abſichten (aber als Perſonen) bedient. Dieſe Wiſſenſchaft iſt weder von groſsem Umfange, noch von groſser Würde. Das, was der Bediente ſoll zu machen wiſſen, das ſoll der Herr wiſſen zu befehlen. Die Kunſt zu erwerben, die man oft mit der Wiſſenſchaft des Hausherrn verwechſelt, weil beides zur Haushaltung gehört, iſt ganz hiervon unterſchieden (Ariſtoteles 1. B. 4. Cap.).

Wolf Grundſatz des Natur- und Völkerrechts. Halle 1754. 8.

Kant Met. Anf. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. §. 23. S. 106. — §. 30. S. 116. ff.

Deſſ. Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 66.

Hausweſen,

familia, famille. Das Ganze einer Geſellſchaft von Gliedern (in Gemeinſchaft ſtehender Perſonen), welche freie Weſen ſind, die durch den wechſelſeitigen Einfluſs (der Perſon des Einen auf die Perſon des Andern) nach dem Princip der äuſsern Freiheit (Cauſalität durch Freiheit) in einer ſolchen Gemeinſchaft mit einander ſtehen, daſs ſie einander als Sachen beſitzen, aber nur als Perſonen gebrauchen dürfen (K. 105.).

2. Das Hausweſen iſt eine zuſammengeſetzte Geſellſchaft (*ſocietas compoſita*), welche aus drei einfachen Geſellſchaften beſteht, nehmlich aus

a. der hausherrlichen Geſellſchaft (*ſocietas herilis*), d. i. der Verbindung zwiſchen Herrn und Geſinde;

b. der ehelichen Geſellſchaft oder Ehe (*matrimonium*), d. i. die Verbindung zwiſchen Ehegatten; und

c. der elterlichen oder väterlichen Geſellſchaft (*ſocietas paterna*), d. i. der Verbindung zwiſchen Eltern und Kindern.

Eben ſo giebt es auch drei Zweige der häuslichen Regierung, ſ. Hausherr, 6.

3. Dieſe häusliche Geſellſchaft hat das Eigenthümliche, daſs die dazu vereinigten Menſchen alle Tage und ununterbrochen in Gemeinſchaft ſind. Daher nannte ſie Charondas ὁμοσίπυους und der Kretenſer Epimenides ὁμοκαπνους, wovon das erſte Leute anzeigt, die aus einer gemein-

ſchaftlichen Vorrathskammer zehren, das andere ſolche, die Feuer und Heerd mit einander gemein haben (Ariſtoteles Politik. 1. B. 1. Cap.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. §. 42. S. 105.

Heautonomie

der Urtheilskraft, *heautonomia judicii*, *heautonomie du jugement*. Die Geſetzgebung der Urtheilskraft, da ſie lediglich ihr ſelbſt das Geſetz giebt, und ein Vermögen iſt, mit den ihr anderweitig gegebenen Begriffen vorkommende Fälle zu vergleichen, und die ſubjectiven Bedingungen der Möglichkeit dieſer Verbindung *a priori* anzugeben (B. II. 567.) Die Urtheilskraft iſt ſich nehmlich ſelbſt ein Geſetz. Sie hat das ihr eigenthümliche Princip, welches ſie eben zur Urtheilskraft macht, alles, was durch die Sinne aufgefaſst wird, um es in Erkenntniſs zu verwandeln oder unter Begriffe zu ſubſumiren, als zweckmäſsig für die Erkenntniſsvermögen zu beurtheilen. Sie giebt alſo nicht, wie der Verſtand, Geſetze für die Natur, auch nicht, wie die Vernunft, Freiheitsgeſetze; denn alsdann wäre ihre Geſetzgebung Autonomie. Sie bringt auch nicht wie der Verſtand Begriffe von Gegenſtänden hervor. Sondern ſie vergleicht den ihr vorkommenden Fall mit den ihr ſchon anderweitig gegebenen Begriffen (reflectirt), um *a priori* gewiſſe ſubjective Bedingungen (z. B. daſs auch hier die Natur den kürzeſten Weg nehmen müſſe, daſs ſie keinen Sprung thue u. ſ. w.) auszuſagen, nach welchen ſich der gegebene Fall mit den ſchon anderweitig gegebenen Begriffen nach jenen ſubjectiven Bedingungen werde verknüpfen laſſen (B. II. 567.).

2. Die Urtheilskraft muſs es nehmlich für ihren eigenen Gebrauch (alſo als ein Geſetz für ſich ſelbſt, welches eben das Wort Heautonomie, Geſetzgebung für ſich ſelbſt, ausdrückt,) als ein Princip *a priori* annehmen, daſs das, was nach der menſchlichen Einſicht in den beſondern (empiriſchen) Naturgeſetzen für zufällig erkannt wird, dennoch eine geſetzliche Einheit in der Verbindung ſeines Mannigfaltigen zu einer an ſich möglichen Erfahrung enthalte, wenn wir auch dieſe Einheit nicht ergründen können (U. XXXIII.).

3. Es iſt alſo ein aus der Urtheilskraft ſelbſt für ſie entſpringendes Princip, daſs alles Mannigfaltige in der Natur unter Einheit gebracht werden könne; oder dieſe Zweckmäſsigkeit der Natur iſt eine Regel, nach welcher die Urtheilskraft verfährt, um alles zu einer durchgängig zuſammenhängenden Erfahrung zu machen. Durch dieſes Princip *a priori* für die Möglichkeit der Natur, aber nur in ſubjectiver Rückſicht, ſchreibt nun die Urtheilskraft nicht der Natur (denn das wäre Autonomie), ſondern ſich ſelbſt (als Heautonomie) für die Reflexion über die Natur, ein Geſetz vor, welches man das Geſetz der Specification der Natur in Anſehung ihrer empiriſchen Geſetze nennen könnte. Dies Geſetz erkennt die Urtheilskraft nicht etwa *a priori* an der Natur, denn alsdann wäre es ein Geſetz des Verſtandes, und die Urtheilskraft verführe beſtimmend, nicht reflectirend, ſondern ſie nimmt es zum Behuf einer für unſern Verſtand erkennbaren Ordnung der Natur an, wenn ſie die beſondern, durch die Erfahrung gegebenen, Geſetze der Natur als ein gegebenes Mannigfaltiges behandelt, was dadurch noch verknüpft oder zur Einheit einer Syntheſis gebracht werden muſs, daſs ſie dieſe empiriſchen Geſetze den allgemeinen *a priori* erkannten Geſetzen ſubſumiren oder un-

terordnen will. Dies ist also ein Princip der reflectirenden Urtheilskraft, d. i. ein solches, nach welchem wir in der Untersuchung der Natur verfahren müssen (U. XXXVII.).

Heilige Pflicht,

officium sacrum, sacre devoir. Die Pflicht, deren Verletzung die moralische Triebfeder zu einer That selbst in dem Grundsatze dessen vernichten kann, gegen den die Pflicht verletzt wird, so dass diese Verletzung ein scandalöses Beispiel ist (T. 127.). Eine solche heilige Pflicht ist z. B. die Dankbarkeit, weil die Verletzung derselben die moralische Triebfeder zum Wohlthun in dem Grundsatze selbst vernichten kann. Denn heilig ist derjenige moralische Gegenstand, in Ansehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemässen Act völlig getilgt werden kann. Der Verpflichtete bleibt nehmlich dabei immer noch verpflichtet. Alle andere ist gemeine Pflicht (T. 128. f.), s. Pflicht.

Heiliger Wille,

s. Wille.

Heiligkeit,

sanctitas, sainteté. Diejenige Beschaffenheit einer Willkühr, dass sie keiner Maxime fähig ist, die nicht zugleich objectiv Gesetz seyn könnte. Eine Willkühr von dieser Beschaffenheit wird z. B. in der allergenugsamsten Intelligenz (Gott) vorgestellt, daher es für ihre Willkühr weder Verbindlichkeit noch Pflicht geben kann. Diese Heiligkeit des Willens ist eine praktische Idee,

welche uns nothwendig zum Urbilde dienen muſs, welchem ſich ins Unendliche zu nähern das einzige iſt, was allen endlichen vernünftigen Weſen zuſteht (P. 58.). Sie können es nehmlich niemals dahin bringen, daſs ihr Wille, wie der Wille der über alle Abhängigkeit erhabnen Gottheit, ohne Achtung fürs Geſetz, von ſelbſt mit dem reinen Sittengeſetz (welches dann, da ſie niemals verſucht werden könnten, ihm untreu zu werden, aufhören würde, für ſie Gebot zu ſeyn,) unverrückt übereinſtimmte (P. 146.). Das moraliſche Geſetz iſt für den Willen eines allervollkommenſten Weſens ein Geſetz der Heiligkeit, für den Willen eines jeden endlichen vernünftigen Weſens ein Geſetz der Pflicht, d. i. der moraliſchen Nöthigung und der Beſtimmung der Handlungen eines ſolchen Weſens durch Achtung für dies Geſetz und aus Ehrfurcht für die Pflicht. Ein anderes ſubjectives Princip muſs zur Triebfeder nicht angenommen werden, ſonſt iſt die Geſinnung nicht moraliſch (P. 146. M. II, 281.). Die ſittliche Geſinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit iſt alſo ein Ideal der Heiligkeit, das für kein Geſchöpf erreichbar, dennoch das Urbild iſt, welchem wir uns zu nähern, und in einem unendlichen Progreſſus gleich zu werden ſtreben ſollen (P. 149.). Könnten wir es je dahin bringen, das Geſetz (Gott über alles) zu lieben, ſo würde es aufhören Gebot zu ſeyn, und die Moralität, die nun ſubjectiv in Heiligkeit überginge, würde aufhören Tugend zu ſeyn (P. 150.). Der moraliſche Zuſtand, in welchem der Menſch alſo ſeyn kann, iſt Tugend, d. i. moraliſche Geſinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Beſitze einer völligen Reinigkeit der Geſinnungen des Willens (P. 151.). Heiligkeit iſt alſo die völlige Angemeſſenheit des Willens zum moraliſchen Geſetze, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Weſen der Sinnenwelt,

in keinem Zeitpuncte seines Daseyns, fähig ist (P. 220. 223 *)). Übrigens redet man auch von der Heiligkeit der Pflicht (P. 283) und des moralischen Gesetzes selbst, und verstehet darunter, dass sie unverletzlich sind; in eben dieser Bedeutung muss auch dem Menschen die Menschheit in seiner Person heilig seyn, so unheilig (dem Gesetz wenig angemessen) er selbst oft genug ist, weil der Mensch das Subject des heiligen Gesetzes, und folglich er allein in der Schöpfung Zweck an sich selbst ist (P. 155. M. II, 289.).

Heiligung,

sanctificatio, sanctification. Die christliche Religionslehre nennt Heiligung, den festen Vorsatz und mit ihm das Bewusstseyn der Beharrlichkeit im moralischen Progressus (Fortschritt zum Guten). Die christliche Religionslehre lässt diese Heiligung vom Geiste Gottes wirken, weil es unbegreiflich ist, wie ein sich bessernder Mensch (welcher folglich böse ist) den Vorsatz fassen und unwandelbar behalten kann, zum Guten fortzuschreiten (P. 222. *)).

Herr der Natur,

s. Natur.

Herr über sich selbst,

s. Gemüthsart.

Herrnlose Sache,

res nullius, chose qui n'appartient à personne. Eine Sache, von der Gebrauch zu ma-

chen, mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetz nicht zuſammen beſtehen kann (unrecht iſt). Es iſt rechtswidrig, daſs ein Gegenſtand der Willkühr, d. i. ein ſolcher, von dem Gebrauch zu machen, es phyſiſch in Jemandes Macht ſteht, (ob er ihn wohl vielleicht nicht in ſeiner Gewalt hat,) herrenlos ſei. Denn ſollte es rechtlich nicht in Jemandes Macht ſtehen, von dieſem Gegenſtande Gebrauch zu machen (d. i. der Gegenſtand herrenlos ſeyn); ſo würde die Freiheit ſich ſelbſt des Gebrauchs ihrer Willkühr in Anſehung eines Gegenſtandes derſelben berauben, dadurch, daſs ſie brauchbare Gegenſtände auſser aller Möglichkeit des Gebrauchs ſetzte. Der herrenloſen Sache wird das Eigenthum entgegengeſetzt, ſ. Seine.

Herrſchaft über ſich ſelbſt,

imperium in ſemetipſum. Das Vermögen, über ſich ſelbſt Herr zu ſeyn, d. i. ſeine Leidenſchaften zu beherrſchen. Je gröſser dieſe Herrſchaft über uns ſelbſt, deſto gröſser iſt unſere Freiheit. Ein ausnehmend groſser Mangel dieſer Herrſchaft iſt die ſittliche Knechtſchaft in weiter Bedeutung (*ſervitus moralis ſignificatu lato*). Was etwas dazu beiträgt, die Herrſchaft über ſich ſelbſt zu vermehren, iſt frei (*liberale, ingenuum*), wenn es dem Knechtiſchen entgegengeſetzt wird, und was die ſittliche Knechtſchaft befördert, iſt knechtiſch (*ſervile*). Das Verhältniſs des Willens des Menſchen zu ſeinen Leidenſchaften in Beziehung auf dieſe Herrſchaft iſt die Gemüthsart (*indoles*). Diejenige Gemüthsart, welche die Herrſchaft über ſich ſelbſt hat, iſt edel (*erecta*), diejenige, welche ſie nicht hat, iſt unedel (*abjecta*) (T. 50.).

Hervorbringung,

Erzeugung, Wirkung, Producirung, *productio, production.* Die Veränderung, vermöge welcher etwas, ſeiner Form nach, als durch eine Urſache vorhanden erkannt werden kann. Sie iſt entweder **mechaniſch**, wenn ein Ganzes der Materie, ſeiner Form nach, als durch ſeine Theile und ihre Kräfte und Vermögen ſich von ſelbſt zu verbinden (als Product derſelben) betrachtet werden kann; oder **abſichtlich**, wenn ein Ganzes der Materie, ſeiner Form nach, als durch die Vorſtellung derſelben (welche allein in einem Verſtande exiſtiren kann) vorhanden, betrachtet werden kann (U. 351.).

Herz,

cor, coeur. **Die aus dem natürlichen Hange entſpringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufzunehmen** (R. 21.). Man pflegt aber auch das in einem Subject beſonders beſtimmte Verhältniſs ſeiner Triebe und Neigungen unter einander, oder die Summe von gewiſſen Gefühlen, die durch Triebe und Neigungen beſtimmt werden, das Herz zu nennen (O. 170. 172.).

2. **Böſes Herz.** **Die aus dem natürlichen Hange entſpringende Unfähigkeit der Willkühr, das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufzunehmen** (R. 21.). In dieſer Bedeutung kann man von dem Menſchen überhaupt ſagen, er habe ein **böſes Herz**, weil in jedem Menſchen von Kindheit an eine Verſtimmung der Willkühr iſt, vermöge welcher er die moraliſch guten Maximen den Maximen der Selbſtliebe nachſetzt. Dieſe in der Erfahrung

urſprüngliche Verſtimmung der Willkühr heiſst der Hang zum Böſen; und er heiſst natürlich, weil er dem Menſchen weſentlich iſt, ob er wohl als erworben angeſehen werden muſs, indem ſonſt, weder er ſelbſt, noch alles daraus entſpringende Böſe zugerechnet werden könnte. Aber man kann auch von einem einzelnen Menſchen ſagen, er habe ein böſes Herz, inſofern er bei ſeinen Handlungen gewöhnlich unfähig iſt (obwohl fähig ſeyn könnte), das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufzunehmen, d. h. aus moraliſch guten Maximen zu handeln. In dieſer Bedeutung heiſst es Jerem. 7, 23. 24: Sondern dies gebot ich ihnen und ſprach: gehorchet meinem Wort, ſo will ich euer Gott ſeyn und ihr ſollt mein Volk ſeyn; und wandelt auf allen Wegen, die ich euch gebiete, auf daſs es euch wohl gehe. Aber ſie wollten nicht hören, noch ihre Ohren zuneigen; ſondern wandelten nach ihrem eigenen Rath, und nach ihres böſen Herzens Gedünken, und gingen hinter ſich und nicht vor ſich. Von den verſchiedenen Stufen des böſen Herzens ſ. Hang u. Gebrechlichkeit.

3. Edles Herz. Dasjenige Gemüth, welches, wenn wir ſein Daſeyn aus den Handlungen eines Menſchen folgern, in uns ein ſolches Gefühl des Erhabenen erweckt, das mit ruhiger Bewunderung verbunden iſt. Nur ein Gemüth, in welchem die Tugend aus Grundſätzen regiert, oder ein ſittlich gutes Herz (ſ. Herz, gutes), iſt daher ein edles Herz. Der Rechtſchaffene, oder der Tugendhafte aus Grundſätzen, hat alſo ein edles Herz. Von dem Wort edel, ſ. den Artikel: Edel. (S. II. 310.).

4. Gutes Herz. Die Fähigkeit der Willkühr, das moraliſche Geſetz in ſeine Ma-

xime aufzunehmen (R. 21.). Wenn man von einem einzelnen Menſchen (welcher, als Menſch, einen natürlichen oder angebohrnen Hang zum Böſen, und folglich ein böſes Herz hat) ſagt, er habe ein (ſittlich) gutes Herz, ſo verſteht man darunter, daſs er bei ſeinen Handlungen meiſtentheils fähig iſt, aus guten Grundſätzen zu handeln, oder das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufzunehmen. Man nennt aber auch ein Gemüth, in welchem (nicht die Grundſätze, ſondern die) Empfindungen des Mitleids und der Gefälligkeit regieren, ein (natürlich) gutes Herz. Ein Menſch aber, der ein ſolches Herz hat, heiſst gutherzig. Es iſt ein groſser Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Arten von guten Herzen, wie ſchon daraus zu erſehen iſt, daſs mancher Prinz von natürlich gutem Herzen mit Wehmuth angefüllt wurde, wenn er von einem leidenden Kinde hörte, und gleichwohl zu eben der Zeit aus einem öfters eiteln Bewegungsgrunde den Befehl zum Kriege gab. Eben ſo iſt eine Neigung, Andern durch Freundlichkeit angenehm zu werden, liebenswürdig, und die Biegſamkeit eines ſolchen Herzens gutartig; allein er kann dennoch aus gefälliger Freundlichkeit auch ein Lügner ſeyn (S. II, 308. ff.). Man macht noch einen Unterſchied zwiſchen einem guten Gemüth und einem guten Herzen; indem man unter dem erſtern bloſs verſtehet, daſs derjenige, der es hat, nicht ſtörriſch, ſondern nachgebend iſt, zwar aufgebracht, aber auch leicht beſänftigt wird, und keinen Groll hegt (negativ-gut iſt). Wer hingegen ein natürlich gutes Herz hat, der fühlt einen natürlichen Antrieb zum Sittlich-guten, wenn er es gleich nicht aus Grundſätzen ausübt. Man ſieht, der Gutmüthige und Gutherzige ſind beide Leute, die ein ſchlauer Gaſt brauchen kann, wie er will (A. 256.).

5. Etwas zu Herzen nehmen, heifst, es für ſo wichtig anſehen, daſs es bei allen unſern Zwecken die *conditio ſine qua non*, oder die Bedingung iſt, unter welcher wir allein darnach trachten.

Kant Relig. I. St. II. S. 21.

Deſſ. Beob. über das Gef. des Erhab. u. Schön. II. Abſchn.

Deſſ. Anthropol. §. 79.

Heteronomie,

fremde Geſetzgebung, *heteronomia*. Wenn der Wille in der Beſchaffenheit irgend eines ſeiner Objecte das Geſetz ſucht, das ihn beſtimmen ſoll (G. 88.). Der Wille giebt alsdann nicht ſich ſelbſt durch die Tauglichkeit ſeiner Maxime zu einer allgemeinen Geſetzgebung, ſondern das Object durch ſein Verhältniſs zum Willen giebt dieſem das Geſetz (G. 74.). Dies Verhältniſs, daſs der Gegenſtand, auf welchen der Wille gerichtet iſt, dieſem das Geſetz giebt, oder ihn zum Wollen beſtimmt, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorſtellungen der Vernunft (von Nutzen oder Schaden), läſst nur hypothetiſche Imperativen möglich werden, d. i. ſolche Gebote, welche gebieten, ich ſoll etwas darum thun, weil ich etwas anders will. Dahingegen ſagt der moraliſche (mithin kategoriſche oder unbedingt, nicht wozu, gebietende) Imperativ: ich ſoll ſo oder ſo handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte. Z. B. der hypothetiſche Imperativ ſagt: du ſollſt nicht lügen, wenn du keine Schande haben willſt, der kategoriſche Imperativ: du ſollſt nicht lügen, du magſt wollen, was du willſt, es mag dich vor Schande bewahren oder nicht (G. 88.). Alle Heteronomie

der Willkühr gründet daher nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen (P. 58.).

2. Wenn also etwas Fremdes auf den Willen Einfluss hat, wenn die Materie des Wollens, welche nichts anders als der Gegenstand einer Begierde seyn kann, das seyn soll, was das Gesetz möglich macht, z. B. wenn Furcht vor der Schande bestimmen soll, ob eine Handlung gut oder Pflicht ist, so ist das Heteronomie der Willkühr. Dann hängt nehmlich die Willkühr vom Naturgesetze ab, und folgt irgend einem Antriebe oder einer Neigung, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur Befolgung pathologischer Gesetze, (der Gesetze der Naturtriebe). Die Maxime aber, die auf solche Weise niemals die allgemeingesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Princip einer reinen praktischen Vernunft, hiermit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmäsig seyn sollte (P. 59.). So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen; thue ich es nur darum, weil mir an ihrer Existenz etwas gelegen ist, es sei aus Neigung zu der Person, oder weil ich hoffe, in der Folge Nutzen daraus zu ziehen, so ist das Heteronomie, wenn ich es darum für Pflicht halte. Autonomie ist es hingegen, wenn ich es darum für Pflicht halte, weil ich die Maxime, fremde Glückseligkeit nicht zu befördern, nicht als allgemeines Gesetz in einem und demselben Wollen begreifen kann (G. 89. M. II, 117.).

3. Kant hat zuerst alle mögliche, nicht in dem Willen selbst, sondern in etwas ausser dem Willen gegründete, Principien, von denen man

ſich etwa vorſtellen könnte, daſs ſie Gründe der Verpflichtung des Willens enthielten, vollſtändig aufgezählt. Und wirklich hat die menſchliche Vernunft auch hier alle dieſe unrechten Wege verſucht, ehe es ihr gelungen iſt, den einzigen wahren zu treffen. Es gehet ihr nehmlich gemeiniglich ſo in ihrem reinen Gebrauche, wenn es ihr an Critik fehlt. Das heiſst, wenn ſie nicht ihr eigenes Vermögen unterſucht und prüft, ſo wird die Urtheilskraft leicht bei der Speculation über Gegenſtände, deren Erkenntniſs nicht aus der Erfahrung geſchöpft werden kann, getäuſcht. Kant hat daher zuerſt, durch ſeine critiſche Behandlung des Willensvermögens, in Anſehung der Gegenſtände des Wollens den rechten Weg für die Erkenntniſs der ſittlichen Principien aufgefunden, obwohl die Vernunft, ihrer Natur nach, in der Beurtheilung der Sittlichkeit menſchlicher Handlungen, ohne es ſich deutlich bewuſst zu ſeyn, ſtets dieſen Weg gegangen iſt (G. 89. M. II. 118.).

4. Alle Principien der Heteronomie ſind entweder empiriſch oder rational. Das heiſst, einige der Gründe, die den menſchlichen Willen verpflichten ſollen, ohne daſs ſie doch in ihm ſelbſt liegen, ſind aus der Erfahrung hergenommen; andere liegen zwar in dem menſchlichen Erkenntniſsvermögen, nur nicht in dem Willen ſelbſt. Die empiriſchen ſind die Glückſeligkeit des Menſchen, und alſo auf ſein Gefühl der Luſt oder Unluſt gebauet, und deren giebt es folglich zwei: die phyſiſche und die moraliſche Glückſeligkeit. Die rationalen ſind die Vollkommenheit, und alſo auf einen (aber theoretiſchen nicht praktiſchen, oder aus dem Willen, in ſo fern er ſich durch ſich ſelbſt beſtimmt, hervorgehenden) Vernunftbegriff gebauet, und wieder zweierlei, entweder die Vollkommenheit des Menſchen oder die Vollkommenheit Gottes (G. 89. f. M. II. 119.).

5. Empiriſche Principien können überall keine moraliſchen Geſetze begründen. Denn moraliſche Geſetze müſſen Allgemeinheit haben, oder für alle vernünftige Weſen ohne Unterſchied gültig ſeyn, ſie können folglich nicht von der beſondern Einrichtung der menſchlichen Natur hergenommen werden, folglich von dem, was einen Menſchen glücklich machen kann, welches bloſs auf ſeinem menſchlichen, ſogar bei jedem Individuum anders eingerichteten, Gefühl der Luſt und Unluſt beruhet. Doch kann die eigene Glückſeligkeit am wenigſten ein Grund unſrer Pflichten ſeyn; denn die Erfahrung widerſpricht ja ſchon dem Vorgeben, daſs ſich unſer Wohlbefinden jederzeit nach unſerm Wohlverhalten richte, indem es ſelbſt dem Laſterhaften öfters ſehr wohl gehet. Auch iſt ein auf ſeinen Vortheil abgewitzter und glücklicher Menſch ganz was anders, als ein ſittlichguter Menſch. Vorzüglich aber iſt dieſes Princip darum verwerflich, weil es die Sittlichkeit untergräbt, und den ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter ganz und gar auslöſcht, und den laſterhaften Glücklichen zu einem tugendhaften Mann ſtempeln will (G. 90. f.).

6. Die moraliſche Glückſeligkeit (oder vielmehr die Glückſeligkeit, die ſich auf ein moraliſches Gefühl gründen ſoll, wozu man auch das Gefühl der Luſt an Andrer Wohlbefinden, als ein Princip der Pflichten rechnen kann, worauf, als auf einen moraliſchen Sinn, Hutcheſon ſein Moralſyſtem gebaut hat (ſ. Hutcheſon), bleibt als ein Grund unſrer Pflichten der Sittlichkeit und ihrer Würde näher, als die phyſiſche Glückſeligkeit; denn es wird doch damit behauptet, es ſei das Wohlgefallen an der Tugend (ihrer Schönheit) und die unmittelbare Hochſchätzung derſelben (und nicht etwa bloſs unſer Vortheil), was uns an ſie knüpfe (G. 91. M. II. 120.). Beide Ar-

ten der Glückſeligkeit gründen ſich auf die ſinnliche Natur vernünftiger Weſen überhaupt, d. i. auf die Exiſtenz derſelben unter empiriſchbedingten Geſetzen, welche mithin für die Vernunft Heteronomie iſt (P. 74.).

7. Rationale Principien können moraliſche Geſetze begründen, aber ſie müſſen alsdann in dem Willensvermögen ſelbſt und keinem andern Gegenſtande liegen. Unter den rationalen Principien einer ſolchen Heteronomie laſſen ſich die Pflichten am wenigſten von dem göttlichen Willen ableiten; denn wir können ja die Vollkommenheiten des allervollkommenſten Weſens nicht anſchauen, ſondern müſſen ſie von unſern Begriffen von Vollkommenheit ableiten, wir müſſen ſchon vorher wiſſen, was ſittlich gut iſt, ehe wir uns einen Begriff von Gottes Heiligkeit machen, und wiſſen können, was er uns gebietet und von uns will. Wollen wir aber dieſen Cirkel nicht machen, ſondern ohne unſre ſittlichen Begriffe einzumiſchen uns eine Vorſtellung von ſeinem Willen machen, ſo würden wir, welches das ſchlimmſte iſt, und weswegen dieſes Vernunftprincip vornehmlich verwerflich iſt, dadurch ein Moralſyſtem bekommen, welches der Moralität gerade entgegengeſetzt wäre. Wir würden z. B. Ehrbegierde und Herrſchbegierde an ihm finden. Denn er übertrifft durch ſeinen Willen alles an Vollkommenheit, und giebt allen Weſen willkührliche Geſetze, wie ein Despot. Wir würden uns ferner furchtbare Vorſtellungen von ſeiner Macht und von ſeinem Racheifer machen; denn ſeine Macht iſt allem überlegen, und woher wollen wir wiſſen, ob ein guter Wille ſie regiert, und ob nicht jede Übertretung ſeines Willens von ihm mit Rache verfolgt wird? Dieſer vermeintliche Vernunftgrund unſerer Pflicht iſt daher dem Begriff der Vollkommenheit, als einem ſolchen Princip, weit nachzuſetzen. Demungeachtet iſt auch dieſes Princip, welches ontolo-

gisch, oder aus der vermeinten Wissenschaft von den allgemeinen Prädicaten aller Dinge überhaupt (der Ontologie) hergenommen ist, untauglich zur Begründung unsrer Pflichten. Denn es ist leer, indem nun wieder die Frage ist, nach welcher Vollkommenheit zu trachten sei, oder was zu unserer Vollkommenheit gehöre. Es drehet sich daher im Cirkel herum, und setzt die Sittlichkeit, die es erklären soll, insgeheim schon voraus (G. 91. f. M. II. 121.).

8. Es ist aber die Frage, welches Princip verdiente, wenn es unsre Pflichten begründen könnte, vor dem andern den Vorzug: die innere Glückseligkeit der Zufriedenheit mit uns selbst und der Wohlfahrt Anderer, oder die Vollkommenheit? Beide thun der Sittlichkeit wenigstens nicht Abbruch, ob sie gleich auch nicht zur Grundlage unsrer Pflichten tauglich sind. Antwort: die Vollkommenheit verdiente es eher, zur Grundlage unsrer Pflichten zu dienen, als das moralische Gefühl. Denn, das moralische Gefühl ist doch immer etwas zur Sinnlichkeit gehöriges, und es bleibt immer bedenklich, auf etwas Sinnliches die Moralität zu gründen, theils darum, weil Gefühle dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterschieden sind, und folglich keinen gleichen Maasstab des Guten und Bösen abgeben können; theils darum, weil einer durch sein Gefühl für andere gar nicht gültig urtheilen kann (G. 91.). Das Princip der Vollkommenheit hingegen zieht doch die Frage, nach dem Grunde unsrer Pflichten, vor den Gerichtshof der reinen Vernunft, wo sie eigentlich hingehört. Ich habe schon gezeigt (in 7.), dass es zwar auch nichts entscheidet. Allein der Begriff der Vollkommenheit bedeutet die Zusammenstimmung der Beschaffenheit eines Dinges zu einem Zwecke, nun ist der Zweck des Menschen Sittlichkeit, folglich behält der Begriff der Vollkommenheit den-

noch die unbeſtimmte Idee deſſen, was der Grund der Pflichten iſt, nehmlich eines bloſs des Geſetzes wegen wirkenden, d. i. eines an ſich guten Willens, zur nähern Beſtimmung unverfälſcht auf. Der Begriff der Vollkommenheit kann alſo nicht beſtimmen, was ſittlich gut iſt, verfälſcht doch aber auch nicht die Sittlichkeit, wie das moraliſche Gefühl, als Grund der Pflichten, welches die Sittlichkeit in ſinnlichen Genuſs verwandeln will (G. 92. f. M. II. 122.).

9. Alle dieſe Principien verfehlen ihres Zwecks, einen Grund der Pflichten anzugeben, und ſtellen nichts als Heteronomie des Willens zum erſten Grunde der Sittlichkeit auf (G. 93. M. II, 123.). Denn allenthalben, wo ein Gegenſtand des Willens zum Grunde gelegt werden muſs, um dem Willen die Regel vorzuſchreiben, die ihn beſtimme, da iſt dieſe Regel nichts als Heteronomie. Der Wille giebt ſich nicht ſelbſt, ſondern ein fremder Antrieb giebt ihm, vermittelſt einer auf die Empfänglichkeit deſſelben geſtimmten Natur des Subjects, das Geſetz (G. 93. ff.), ſ. Autonomie.

10. Heteronomie der Urtheilskraft wäre: fremde Urtheile ſich zum Beſtimmungsgrunde des ſeinigen zu machen (U. 137.), z. B. etwas darum für ſchön halten, weil es Andere für ſchön erklärt haben. Heteronomie der theoretiſchen Vernunft iſt, wenn ſich die Vernunft auf Autoritäten ſtützt, oder etwas für Erkenntniſs ausgiebt, weil es Andere dafür erklären, ſ. Aberglaube.

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. Die Heteron. des Will. und Eintheil. aller mögl. Princip. der Sittl. aus dem angenomm. Grundb. der Heteron. S. 88. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. §. 8. S. 58. — S. 59. — I. S. 74.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 32. S. 137.

Himmel,

coelum, ciel. Das blaue Gewölbe, welches uns zu umgeben ſcheint, an dem ſich, wenn es nicht von Wolken bedeckt wird, die Sonne und die Geſtirne zeigen. Kant ſagt, dieſer beſtirnte Himmel über uns ſei eins von den beiden Dingen (das andere iſt das moraliſche Geſetz), welche das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfüllen, je öfter und anhaltender ſich das Nachdenken damit beſchäftigt. Beide darf ich nicht als in Dunkelheit gehüllt, oder im Überſchwenglichen, auſser meinem Geſichtskreiſe, ſuchen und bloſs vermuthen; ich ſehe ſie vor mir, und verknüpfe ſie unmittelbar mit dem Bewuſstſeyn meiner Exiſtenz. Der beſtirnte Himmel fängt von dem Platze an, den ich in der äuſsern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin wir ſtehen, ins unabſehlich Groſse mit Welten über Welten und Syſtemen von Syſtemen, überdem noch in grenzenloſe Zeiten ihrer periodiſchen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das moraliſche Geſetz in uns ſetzt uns mit einer Verſtandeswelt, dadurch aber auch zugleich mit allen jenen ſichtbaren Welten, in allgemeine und nothwendige Verknüpfung. Der Anblick einer zahlloſen Weltenmenge am beſtirnten Himmel vernichtet gleichſam unſere Wichtigkeit, als thieriſcher Geſchöpfe, welche die Materie, daraus ſie wurden, dem Planeten (einem bloſsen Punct im Weltall) wieder zurückgeben müſſen, nachdem ſie eine kurze Zeit (man weiſs nicht wie) mit Lebenskraft verſehen geweſen ſind (Pſ. 8, 4. ff.). Der Anblick des moraliſchen Geſetzes in uns erhebt dagegen unſern Werth un-

endlich. Denn durch daſſelbe finden wir, daſs wir Intelligenzen (vernünftige Weſen) ſind, welche eine Perſönlichkeit (einen freien Willen oder eine geſetzgebende Vernunft) haben, welche uns eine von der Thierheit und ganzen Sinnenwelt unabhängige und über dieſes Leben ins Unendliche hinaus gehende Beſtimmung anweiſet (P. 288.).

Man verſtehet unter Himmel auch den unendlichen Raum, der die Erde umgiebt (R. 192 *)) oder die andern Weltgegenden auſser der Erde (R. 193 *)). Endlich nennt man auch Himmel den Sitz der Seligkeit d. i. die Gemeinſchaft mit allen Guten (R. 191 *)).

2. Kant hat im Jahr 1755, zu Königsberg und Leipzig, eine allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels, oder Verſuch von der Verfaſſung und dem mechaniſchen Urſprung des ganzen Weltgebäudes nach Newtoniſchen Grundſätzen abgehandelt, geſchrieben (S. I, 295. ff.). Er beſorgte, daſs verſchiedene theils öffentliche, theils Privat - Nachfragen nach dieſem Buche eine ungebetene neue Auflage dieſer Schrift nach ſich ziehen möchten. Dies bewog ihn zu dem Entſchluſs, einen das Weſentliche enthaltenden Auszug aus dieſer Schrift, doch mit Rückſicht auf die ſeit ihrer Erſcheinung geſchehene groſse Erweiterung der Sternkunde, zu veranſtalten. Er gab dem M. Joh. Friedr. Genſichen, damals (1791) zweitem Inſpector des Alumnats auf der Univerſität in Königsberg, den Auftrag dazu. Dieſer lieferte ihn auch nach Kants Durchſicht und mit ſeiner Genehmigung, als Anhang zu der Schrift: William Herſchel, Doctor der Rechte und Mitglied der königlichen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften zu London, über den Bau des Himmels. Drey Abhandlungen

aus dem Engliſchen überſetzt. Nebſt einem authentiſchen Auszug aus Kants allgemeiner Naturgeſchichte und Theorie des Himmels. Mit Kupfern. Königsberg 1791. 8. Genſichen hat überall, wo es ſich thun liefs, Kants Worte beibehalten, und nur das in den Auszug gebracht, was der Verfaſſer im Jahr 1755 nach des Epitomators Vorſtellung geſchrieben haben würde, wenn der erſtere ſeine Gedanken in der Kürze, die hier des letzteren Zweck ſeyn muſste, hätte vortragen wollen.

3. Kant handelt nun in dieſem Auszuge: von der ſyſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen; dem Urſprunge des planetiſchen Weltbaus überhaupt, und den Urſachen der Bewegungen der Planeten; der verſchiedenen Dichtigkeit der Planeten und den Maſſen derſelben; dem Urſprunge der Monde, und den Bewegungen der Planeten um ihre Achſe; und dem Urſprunge des Ringes des Saturns und Berechnung der Achſendrehung dieſes Planeten. Dies iſt nur das Weſentlichſte aus der Naturgeſchichte und Theorie des Himmels, was Kant dem Publico 1791 noch einmal vorzulegen ſich bewegen liefs. Das übrige, meinte er, enthalte zu ſehr bloſse Hypotheſen, als daſs er es jetzt noch ganz billigen könnte.

4. Genſichen macht zum Schluſs ſeines Auszuges noch folgende ſehr richtige Bemerkungen:

a. Kant hatte ſeine Vorſtellung der Milchſtraſse, als eines unſerm Planetenſyſtem ähnlichen Syſtems bewegter Sonnen ſchon ſeit 6 Jahren geliefert, als Lambert in ſeinen cosmologiſchen Briefen über die Einrichtung des Weltbaues, die erſt (zu Augspurg) im Jahr 1761 herauskamen, eine ähnliche Idee (doch ohne etwas von Kants Ideen zu wiſſen) bekannt machte. Es gebührt alſo dem erſtern das Recht der erſten

Entdeckung. Überdem unterſcheidet ſich auch die Lambertiſche Vorſtellung zu ihrem Vortheil von der Kantiſchen ſehr, indem Lambert die Milchſtraſse in unzählige kleinere Syſteme theilt, und annimmt, daſs unſer Planetenſyſtem in einem ſolchen gröſsern Syſtem, zu dem auch alle Sterne auſser der Milchſtraſse gehören ſollen, befindlich ſei (S. 128. 137. 151. 158.).

b. Kant hat ſchon 1755 in der Naturgeſchichte des Himmels den Gedanken beſtimmt vorgetragen, daſs die Nebelſterne entfernte Milchſtraſsen ſind; von Lambert iſt es nicht gewiſs, daſs er dieſen Gedanken gehabt habe.

c. Da ſich die von Kant vor mehr als 30 Jahren berechnete Zeit der Achſendrehung des Saturns (6 St. 23′ 53.″) durch die Folgerungen, die Bugge aus der beobachteten Applattung des Saturns in Anſehung dieſer Achſendrehung zieht (im Mittel 6 St. 5′ 30″ *), imgleichen die Zeit, in welcher die Theile des innern Randes ſeines Ringes umlaufen, durch Herſchels Beobachtungen (nach Kant in ungefähr 10 Stunden, nach Herſchels Beobachtungen in 10 St 32′ 15″ **) jetzt ſo ſchön zu beſtätigen ſcheint; ſo erhält dadurch die Kantiſche Theorie von der Erzeugung des Ringes und der Erhaltung deſſelben nach bloſsen

*) Allein nach Herſchels neuern Beobachtungen iſt die Achſendrehung des Saturns 10 St. 16′, ſ. Bodens Jahrbuch für 1797. S. 249. Jahrbuch für 1798. S. 95. Nach Schröters Beobachtung wäre ſie gar 11 St. 40′ 30″, Jahrbuch für 1800. S. 173.

**) Bodens Jahrbuch für 1793. S. 238.

Geſetzen der Centralkräfte, einen ſehr groſsen Grad der Glaubwürdigkeit.

Kant ſagt in einem Schreiben vom 2. Sept. 1790: Wenn, was ich vor Kurzem in einer politiſchen Zeitung las, daſs nehmlich Herr Herſchel eine Umdrehung des Saturnringes in 10 St. 22′ 15″ entdeckt habe, von dem Theile deſſelben, der dem inwendigen Rande am nächſten iſt, zu verſtehen iſt, ſo möchte es das, was ich vor 35 Jahren in meiner allgemeinen Naturgeſchichte und Theorie des Himmels annahm, nehmlich, daſs ſich die Theile des Ringes durch Kreisbewegung, nach Centralgeſetzen (die ich Seite 87 für die des innern Randes auf 10 Stunden Umlaufszeit berechnete) freiſchwebend erhalten, beſtätigen. Auch trifft Herſchels Vorſtellungsart in Anſehung der Nebelſterne, als Syſteme an ſich und auch in einem Syſtem untereinander, mit derjenigen, welche ich a. a. O. Seite 14. 15. damals vortrug, ſehr erwünſcht zuſammen, und es muſs ein Gedächtnisfehler des ſel. Erxleben ſeyn, daſs er in ſeiner Phyſik (1772. S. 540. und wie es in den neuern durch Lichtenberg vermehrten Ausgaben ſtehen geblieben iſt) dieſen Gedanken dem ſel. Lambert zuſchreibt, der ihn zuerſt gehabt haben ſoll, da ſeine cosmologiſchen Briefe 6 Jahre ſpäter als jene meine Schrift heraus kamen, und ich auch in dieſen jene Vorſtellungsart bei allem Suchen gar nicht antreffen kann (Bodens Jahrbuch für 1794. S. 257. f.).

d. Die höchſtwahrſcheinliche Richtigkeit der Theorie der Erzeugung dieſes Ringes aus dunſtförmigem Stoffe, der ſich nach Centralgeſetzen bewegte, wirft zugleich ein ſehr vortheilhaftes Licht auf die Theorie von der Entſtehung der groſsen Weltcörper ſelbſt, nach eben denſelben Geſetzen, nur daſs ihre Wurfkraft durch den, von der allgemeinen Schwere verurſachten, Fall des zerſtreueten Grundſtoffs, nicht durch die Achſendre-

hung des Centralcörpers, erzeugt worden; vornehmlich, wenn man (das ſind Kants eigene Worte) die durch Lichtenbergs wichtigen Beifall gewürdigte ſpätere, als Supplement zur Theorie des Himmels hinzugekommene Meinung damit verbindet: daſs nehmlich jener dunſtförmige im Weltraum verbreitete Urſtoff, der alle Materien von unendlich verſchiedener Art im elaſtiſchen Zuſtande in ſich enthielte, indem er die Weltcörper bildete, es nur dadurch that, daſs die Materien, welche von chemiſcher Affinität wären, wenn ſie in ihrem Falle nach Gravitationsgeſetzen auf einander trafen, wechſelſeitig ihre Elaſticität vernichteten, dadurch aber dichte Maſſen, und in dieſen diejenige Hitze hervorbrächten, welche in den gröſsten Weltcörpern (den Sonnen) äuſserlich mit der leuchtenden Eigenſchaft, an den kleinern aber (den Planeten) mit inwendiger Wärme verbunden iſt.

Himmelfahrt.

Als Vernunftidee, der Eingang in den Sitz der Seligkeit, d. i. in die Gemeinſchaft mit allen Guten (R. 191 *).). Die Himmelfahrt Chriſti kann, eben ſo wie ſeine Auferſtehung, die, als Vernunftidee, den Anfang eines andern Lebens bedeutet, zur Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft nicht genutzt werden, wodurch ſie aber, als Factum, nicht geleugnet wird. Das heiſst, ſollten beide Begebenheiten nicht als bloſse Symbole von Vernunftideen angeſehen, ſondern buchſtäblich verſtanden werden, ſo würden ſie zwar der ſinnlichen Vorſtellungsart der Menſchen, die gewohnt iſt, die Perſönlichkeit an den ſichtbaren Menſchen zu knüpfen, ſehr angemeſſen, aber doch der Vernunft in ihrem Glauben an die Zukunft ſehr läſtig ſeyn. Sie würden nehmlich vor-

ausſetzen, daſs alle Weltweſen materiell wären, und zwar nicht nur, daſs der Menſch nicht mehr dieſelbe Perſon ſei, wenn er nicht mehr denſelben Cörper oder wohl gar keinen Cörper habe, welches man den Materialismus der Perſönlichkeit des Menſchen, oder den pſychologiſchen Materialismus nennen kann; ſondern auch, daſs man in der Welt gar nicht anders als räumlich exiſtiren und gegenwärtig ſeyn könne, welches man den Materialismus der Gegenwart des Menſchen oder den kosmologiſchen Materialismus nennen kann. Der Vernunft weit günſtiger iſt die Hypotheſe, daſs ein vernünftiges Weltweſen nicht gerade materiell ſeyn müſſe, daſs folglich der Cörper todt in der Erde bleiben, und doch dieſelbe Perſon lebend vorhanden ſeyn könne, welches man den Spiritualismus der Perſönlichkeit des Menſchen, oder den pſychologiſchen Spiritualismus nennen kann; und daſs der Menſch dem Geiſte nach (in ſeiner nicht ſinnlichen Qualität) zum Sitz der Seligen gelangen kann, ohne in irgend einen Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgiebt (und den wir auch Himmel nennen) verſetzt zu werden. Dieſe Hypotheſe des Spiritualismus iſt der Vernunft günſtiger, theils wegen der Unmöglichkeit, ſich eine denkende Materie verſtändlich zu machen, theils wegen der Zufälligkeit, der unſere Exiſtenz nach dem Tode dadurch ausgeſetzt wird, daſs ſie bloſs auf dem Zuſammenhalten eines gewiſſen Klumpens Materie in gewiſſer Form beruhen ſoll, anſtatt daſs ſie die Beharrlichkeit einer einfachen Subſtanz als auf ihre Natur gegründet denken kann. Unter der Vorausſetzung des Spiritualismus aber kann die Vernunft kein Intereſſe dabei finden, ſich in Ewigkeit mit einem Cörper zu ſchleppen, der, ſo geläutert er auch ſeyn mag, doch (wenn die Perſönlichkeit auf der Identität deſſelben beruhet,) immer aus demſelben Stoffe, der die Baſis ſeiner

Organisation ausmacht, bestehen muss, und den der Mensch selbst im Leben nie recht lieb gewonnen hat. Auch kann die Vernunft es sich nicht begreiflich machen, was die Kalkerde, woraus der Cörper besteht, im Himmel, d. i. in einer andern Weltgegend, als hier auf Erden soll, wo vermuthlich die materiellen lebenden Wesen mit andern Materien vorhanden sind, und ihre Erhaltung an andere Materien geknüpft ist (R. 191.* ff.).

2. Kant verwirft hiermit gar nicht, wie Storr (Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre §. 2. S. 4.) meint, die Auferstehung des Leibes; sondern behauptet nur, dass eine blosse Vernunftreligion von einer solchen Auferstehung und Himmelfahrt, wenn sie buchstäblich genommen werden sollten, nichts wisse, und sie weder beweisen, noch begreiflich machen könne. Storr sagt: es sei doch wirklich kein Grund vorhanden, warum wir vor einer künftigen neuen Verbindung mit einem Cörper schlechterdings eine Abneigung haben sollten; ein solcher Grund aber ist doch wohl der, dass der Cörper den Geist beschränkt, und ihn dem Gefühl der Krankheit, Schmerzen und anderer Übel unterwirft. Kant hat hier auch gar nicht entschieden, sondern nur behauptet, dass der Materialismus die Vernunft auf eine dürftige Vorstellung von der Beschaffenheit der Weltwesen einschränke, dahingegen der Spiritualismus die Aussicht der Vernunft hierüber unbeschränkt lasse, und in dieser Rücksicht den Vorzug verdiene. Noch mehr würde es mit Kants Ideen hierüber übereinstimmen, wenn man die Auferstehung für Versinnlichung der Vernunftidee einer sinnlichen Fortdauer des Menschen ansehen wollte, indem der Cörper alsdenn blos das Symbol jeder Bedingung der sinnlichen Existenz der Weltwesen wäre, von der uns jetzt nur eine, nehmlich die Materie, bekannt ist.

Hinderniſs,

impedimentum, obſtaculum, empechement, obſtacle. Was da macht, daſs eine Urſache nicht wirken kann. Man kann auch ſagen, das Hinderniſs iſt ein Accidenz, welches von einer Subſtanz gewirkt wird, und wodurch verurſacht wird, daſs ein anderes Accidenz oder eine Veränderung nicht wirklich wird. So kann etwas machen, daſs die Wahrheit lange aufgehalten und nicht ans Licht kommen kann, dies nennt man ein Hinderniſs der Wahrheit. So iſt das zwiefache Intereſſe der Vernunft, vermöge welcher dieſelbe bald auf Mannigfaltigkeit, bald auf Einheit hinarbeitet, ein ſolches Hinderniſs der Wahrheit, weil, ſo lange dies ſtreitige Intereſſe nicht vereinigt wird, man die Natur immer nur einſeitig betrachtet (C. 695.). So ſagt man, wenn man eine Reiſe unterläſst, die man unternehmen will, es habe ſich ein Hinderniſs in den Weg gelegt, und man ſei an der Reiſe verhindert worden. So kann Jemand an dem Guten gehindert werden. Es kann etwas ein Hinderniſs des Studirens, der Geneſung eines Kranken u. ſ. w. ſeyn.

2. Ein Hinderniſs iſt poſitiv, wenn es dem, was die Wirkung hervorbringen ſoll, gerade entgegen wirkt. So iſt es ein poſitives Hinderniſs der Erkenntniſs, wenn ein Widerſpruch in derſelben iſt, indem derſelbe alle Vorſtellung unmöglich macht, und der ganze Gegenſtand der Erkenntniſs alsdann nicht einmal denkbar, geſchweige denn erkennbar iſt. Gleichwohl iſts auch noch nicht genug, um etwas anzunehmen, daſs kein poſitives Hinderniſs dawider iſt; es muſs auch die Realität eines ſolchen Begriffs nachgewieſen werden. Wenn man dieſes nicht kann, ſo kann man das ein negatives Hinderniſs der Erkenntniſs nennen (C. 701.).

Hindoſtaniſche Menſchenrace,

ſ. Menſchenrace. 2. A.

Hiſtoriſche Erkenntniſs,

ſ. Erkenntniſs.

Hochmuth,

Ehrbegierde, *ambitio*, *ſuperbia*, *ambition*. Die Beſtrebung, denen Menſchen, mit welchen man ſich vergleicht, gleich zu kommen, oder ſie zu übertreffen, mit der Überredung, ſich dadurch auch einen innern gröſsern Werth zu verſchaffen (T. 95.). Er iſt der Pflicht gegen Andere gerade zuwider, und alſo ein Laſter; denn nicht Achtung gegen das Geſetz, ſondern der Neid und die Miſsgunſt gegen die Vorzüge Anderer iſt alsdann die Triebfeder dieſer Beſtrebung. Auch iſt wohl zuweilen die Neigung, Andrer Herr zu werden, das, was uns zu derſelben antreibt (T. 95.).

2. Im Lateiniſchen iſt *ſuperbia* noch von *ambitio* unterſchieden, wie die Art von ihrer Gattung; *ſuperbia* drückt nehmlich ſehr gut das aus, was es bedeutet, die Neigung, immer oben zu ſchwimmen. Der Hochmuth, den der Lateiner *ſuperbia* nennt, iſt eine Art von Ehrbegierde (*ambitio*). Er beſteht darin, daſs ein Menſch dem andern anſinnet, ſich ſelbſt in Vergleichung mit ihm gering zu ſchätzen (A. 237.), und iſt alſo ein der Achtung, worauf jeder Menſch geſetzmäſsigen Anſpruch machen kann, widerſtreitendes Laſter (T. 144.). Wenn dieſer Hochmuth, wie mehrentheils der Fall iſt, an

Wahnsinn grenzt, weil er der Absicht des Hochmüthigen (wie bei einem Verrückten) gerade zuwider ist, so heifst er ein Wurm. Denn dieser Hochmuth reitzt andere Menschen vielmehr, dem Eigendünkel des Hochmüthigen auf alle Weise Abbruch zu thun, ihn zu necken, und seiner beleidigenden Thorheit wegen, durch beifsende Spötterei, dem Gelächter bloss zu stellen. Man kann daher auch sagen, der Hochmuth ist eine verfehlte, ihrem eigenen Zweck entgegenhandelnde, also thörichte Ehrbegierde. Er ist eigentlich die Übertretung der Pflicht gegen sich selbst, wenn man auf den Erfolg sieht, aber die Verletzung der Pflicht gegen Andere, wenn man auf die Absicht sieht. Der Hochmüthige hat zwar die Absicht, Andere bloss zu seinen Zwecken, der Befriedigung seiner Ehrbegierde zu gebrauchen, aber sein Mittel ist dazu untauglich, denn er stöfst die Menschen, die ihn in Vergleichung mit sich selbst hochachten sollen, von sich ab, und macht, dafs sie ihn verachten (A. 237.). Der Hochmuth ist vom Stolz (*animus elatus*) unterschieden, denn dieser ist Ehrliebe (nicht Ehrbegierde), d. i. Sorgfalt, seiner Menschenwürde in Vergleichung mit Andern nichts zu vergeben (der daher auch mit dem Beiwort des edlen belegt zu werden pflegt) (T. 144. A. 126.).

3. Der Hochmuth ist ungerecht, denn er ist gleichsam eine Bewerbung des Ehrsüchtigen um Nachtreter, denen er verächtlich zu begegnen sich berechtigt glaubt, er widerstreitet also überhaupt der schuldigen Achtung für Menschen. Er ist Thorheit, d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewissen Verhältnisse gar nicht den Werth hat, um Zweck zu seyn. Er ist Narrheit, d. i. ein beleidigender Unverstand. Denn er bringt gerade das Widerspiel seines Zwecks hervor; indem dem Hochmüthigen ein jeder um desto mehr seine Achtung weigert, je bestrebter

derſelbe ſich darnach zeigt (T. 144. f.). Er iſt daher auch das Inſtrument der Schelme, die ſeine Narrheit zu benutzen und zu gebrauchen verſtehen. Denn man darf ihm nur ſchmeicheln, ſo hat man durch ſeine Leidenſchaften über dieſen Thoren Gewalt. Schmeichler, Jaherrn, die einem bedeutenden Manne gern das groſse Wort einräumen, nähren ſeinen ihn ſchwachmachenden Hochmuth, und ſind die Verderber der Groſsen und Mächtigen, die ſich dieſem Zauber hingeben (A. 137.).

4. Weniger möchte angemerkt ſeyn, daſs der Hochmüthige jederzeit im Grunde ſeiner Seele niederträchtig iſt. Denn er würde Andern nicht anſinnen, ſich ſelbſt in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei ſich, daſs, wenn ihm das Glück umſchlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun ſeinerſeits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun (T. 154. A. 238.).

5. Man giebt dem Spanier Schuld, daſs die Empfindung der Ehre in der Regel bei ihm Hochmuth ſei. Der Hochmüthige iſt voll von fälſchlich eingebildeten groſsen Vorzügen, und bewirbt ſich nicht viel um den Beifall Anderer, ſeine Aufführung iſt ſteif und hochtrabend. Der Hochmuth unterſcheidet ſich folglich darin von der Eitelkeit, daſs die letztere um Beifall buhlet, der erſtere den Beifall Anderer eben nicht achtet. Von der Hoffahrt unterſcheidet ſich der Hochmuth dadurch, daſs die erſtere ein Stolz mit Eitelkeit verbunden iſt. Es iſt alſo nicht nöthig, daſs ein Hoffährtiger zugleich hochmüthig ſei, d. i. eine übertriebene falſche Einbildung von ſeinen Vorzügen habe, die ihn gegen Andere ungerecht macht. Äuſsert endlich ein Hochmüthiger deutliche Merkmale der Verachtung Anderer in ſeinem Betragen, ſo heiſst er aufge-

blaſen. Ein ſolcher iſt in der Aufführung grob (S. II. 365. f.).

Höchſte,

ſummum, ſupreme, ſ. Gut, höchſtes. Ich merke zu jenem Artikel hier noch folgendes an: Die Pflicht ſchreibt uns gewiſſe Zwecke vor, die wir haben ſollen. Das Bedürfniſs giebt uns gewiſſe Zwecke, die wir folglich wirklich haben. Die erſtern Zwecke mit einander vereinigt können wir uns als einen idealen Gegenſtand unſrer Pflichtbeſtrebungen vorſtellen, die wir Tugend nennen; die letztern Zwecke mit einander vereinigt, können wir uns als einen idealen Gegenſtand vorſtellen, den wir Glückſeligkeit nennen; beide Gegenſtände mit einander ſo vereinigt, daſs die Tugend darin das Höchſte oder die oberſte Bedingung der Glückſeligkeit iſt, giebt einen idealen Gegenſtand, der das höchſte Gut heiſst. Die Vereinigung jener beiden Stücke (Elemente) iſt aber nur möglich unter der Vorausſetzung der Wirklichkeit eines idealen Gegenſtandes, welchen wir Gott oder den heiligen und allvermögenden Urheber der Welt nennen, ſ. Gott (K. VII.).

2. Es fragt ſich, wenn ein Menſch, der das moraliſche Geſetz verehrt, und ſich den Gedanken beifallen läſst (welches er ſchwerlich vermeiden kann), welche Welt er wohl durch die praktiſche (geſetzgebende) Vernunft geleitet erſchaffen würde, wenn es in ſeinem Vermögen wäre, und zwar ſo, daſs er ſich ſelbſt als Glied in dieſelbe hineinſetzte, was wohl die Antwort ſeyn würde? Er wird gewiſs wollen,

a. daſs eine Welt überhaupt exiſtire, weil das moraliſche Geſetz will, daſs das höchſte durch uns mögliche Gute bewirkt werde;

b. diese Welt gerade so wählen, als es jene moralische Idee vom höchsten Gut mit sich bringt (R. VIII. f.).

Höchste Vernunft, s. Vernunft.

Höchstes Wesen, s. Ideal, transscendentales.

Höflichkeit,

Politesse, *politesse.* Ein Schein der Herablassung, der Liebe einflösst (A. 44.). Sie macht sich leicht familiär (A. 298.). Die Verbeugungen (Complimente) und die ganze höfische Galanterie, samt den heissesten Freundschaftsversicherungen mit Worten, sind zwar eben nicht immer Wahrheit (Meine lieben Freunde, wie Aristoteles sagt, es giebt keinen Freund!), aber doch nicht sittlich böse, sondern erlaubt; denn

a. betrügen sie nicht, weil ein jeder weiss, wofür er sie nehmen soll. Daher kann eine Unwahrheit aus blosser Höflichkeit (z. B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) nicht für eine Lüge gehalten werden (T. 87.).

b. leiten diese anfänglich leeren Zeichen des Wohlwollens und der Achtung nach und nach zu wirklichen Gesinnungen dieser Art hin (A. 44.).

a. Alle menschliche Tugend im Verkehr ist Scheidemünze; ein Kind ist der, welcher sie für ächtes Geld nimmt. — Es ist doch aber besser, Scheidemünze als gar kein solches Mittel im Umlauf zu haben, und endlich kann es doch, wenn gleich mit ansehnlichem Verlust, in baares Geld umgesetzt werden. Sie für lauter Spielmarken auszugeben, die gar keinen Werth haben, ist ein

an der Menschheit (Persönlichkeit des Menschen) verübter Hochverrath. Selbst der Schein des Guten an Andern muss uns werth seyn; weil aus diesem Spiel mit Vorstellungen, welche Achtung erwerben, ohne sie vielleicht zu verdienen, endlich wohl Ernst werden kann. Nur der Schein des Guten in uns selbst muss ohne Verschonen weggewischt und der Schleier abgerissen werden, weil dieser Schein betrügt (A. 45.).

3. Die Französische Nation ist höflich, vornehmlich gegen den Fremden, der sie besucht, wenn es gleich jetzt bei ihnen ausser der Mode ist, höfisch zu seyn. Die Ursache mag wohl darin liegen, dass es für ihren Geschmack Bedürfniss ist, sich mitzutheilen, nicht aber darin, dass sie ein Interesse dabei haben. Da dieser Geschmack vorzüglich den Umgang mit der weiblichen grosen Welt angeht, so ist die Damensprache zur allgemeinen Sprache derselben geworden. Es ist überhaupt nicht zu streiten, dass eine Neigung solcher Art auch auf Willfährigkeit in Dienstleistungen, hülfreiches Wohlwollen und allmählich auf allgemeine Menschenliebe nach Grundsätzen Einfluss haben und ein solches Volk im Ganzen liebenswürdig machen müsse (A. 301 f.).

Hölle,

infernus, orcus, enfer. Diesen Namen führt die Idee vom höchsten Elend. Es hat das Wort höchstes hier beide Bedeutungen (s. Gut, höchstes), Hölle ist nehmlich das oberste, oder auch als der Glückseligkeit entgegengesetzt, folglich am andern Ende, das unterste und das vollendete Elende. Da für Thiere mit warmen Blut ein hoher Grad der Hitze und der Kälte gleich viel Elend verursacht, so dachten sich daher die in der Cultur noch nicht weit vorgeschrittenen Bewohner des heissen Him-

melsstriches das höchste Elend der Lasterhaften in der Erreichung des höchsten Übels (welches dem höchsten Gut entgegengesetzt ist,) als die gröfste Hitze (Feuer- und Schwefelpful), und die Bewohner des kalten Himmelsstrichs als die gröfste Kälte; obwohl auch die erstern sichs zuweilen als eine äufserste Finsternifs, ohne alles Licht und Wärme vorstellten, wo Heulen und Zähnklappen ist.

Hoffnung,

spes, esperance. Die Lust über die zukünftige Theilwerdung eines Glücks, und die Unlust über den noch gegenwärtigen Mangel desselben (O. 108.). Es ist ein Affect, und zwar ein aus Lust und Unlust gemischter, und hat wie jeder Affect Grade; der höchste Grad derselben ist, wenn das Gemüth durch die unerwartete Eröffnung der Aussicht in ein nicht auszumessendes Glück sich der Hoffnung ganz überläfst. Dann steigt der Affect bis zum Ersticken, und tödtet (A. 209.). Die Hoffnung eines künftigen Lebens heifst also, die Lust über die zukünftige Theilwerdung eines bessern Zustandes nach dem Tode, und die Unlust über den noch gegenwärtigen Mangel desselben (C. 781.).

Homogeneität,

Einhelligkeit, s. Gleichartigkeit. Ich will hier nur noch folgendes, was in dem angeführten Artikel übergangen worden, hinzusetzen.

1. Es ist ein logisches Princip: dafs, wenn einzelne Dinge auch noch so mannigfaltig sind, sie darum dennoch von einerlei Art sind; dafs, wenn es auch noch so mancherlei Ar-

ten der Dinge giebt, sie darum doch zusammen nur wenige Gattungen ausmachen, welche zusammen wieder nur noch weniger höhere Geschlechter bilden; dass also für alle mögliche Erfahrungsbegriffe eine gewisse systematische Einheit müsse gesucht werden, in so fern diese Begriffe von höhern und allgemeinern Begriffen können abgeleitet werden (C. 679. f. M. I, 801.), s. Gleichartigkeit. 1.

2. Dass aber diese Einhelligkeit oder Homogeneität auch in der Natur angetroffen werde, soll die Regel ausdrücken: dass man die Anfänge (Principien) nicht ohne Noth vervielfältigen müsse, (*entia praeter neceſſitatem non eſſe multiplicanda*). Durch diese Regel wird gesagt: dass die Natur der Dinge selbst zur Vernunfteinheit Stoff darbiete, und die anscheinende unendliche Verschiedenheit dürfe uns nicht abhalten, alle Mannigfaltigkeit als durch mehrere Bestimmung von wenigen Grundeigenschaften zu betrachten. Man ist zu aller Zeit dieser Idee von Einheit alles Mannigfaltigen so eifrig nachgegangen, dass man eher Ursache gefunden, die Begierde nach ihr zu mässigen, als sie aufzumuntern. So führten die Scheidekünstler alle Salze auf sauere und laugenhafte zurück, und versuchten sogar, auch diesen Unterschied blos als eine verschiedene Aeusserung eines und desselben Grundstoffs anzusehen. So hat man die mancherlei Arten von Erden auf zwei zu bringen gesucht, und zuletzt ein gemeinschaftliches Princip für sie und die Salze vermuthet. Dies ist nun nicht etwa blos ein ökonomischer Handgriff der Vernunft, oder ein hypothetischer Versuch; sondern Jedermann setzt wirklich voraus, dass dies eine von der Vernunft gebotene Einheit sei (C. 680. f. M. I. 802.), s. übrigens Gleichartigkeit, 1. ff.

3. Dies ist also ein Princip, durch welches die Vernunft dem Verstande sein Feld zur Hervorbrin-

gung der Erfahrungserkenntniſs vorbereitet, und welches man das Princip der Gleichartigkeit oder der Homogeneität des Mannigfaltigen unter höhern Gattungen, oder der Homogeneität der Formen nennen kann (C. 685. f.). Man kann ſich die ſyſtematiſche Einheit unter dieſem logiſchen Princip auf folgende Art ſinnlich machen. Man kann einen jeden Begriff als einen Punct anſehen, der ſeinen Horizont (Geſichtskreis) hat, innerhalb welches alle die unter ihm gehörigen Individua oder einzelnen Dinge gehören. Aber zu verſchiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, läſst ſich ein gemeinſchaftlicher Horizont denken, oder eine höhere Gattung u. ſ. f. bis zur höchſten (C. 686. f.).

4. Zu dieſem höchſten Standpuncte führt uns nun das Geſetz der Homogeneität, welches alſo alle Begriffe in einem ihnen allen gemeinſchaftlichen Horizont vereinigt. Aus der Vorausſetzung dieſes allgemeinen Geſichtskreiſes entſpringt nun der Grundſatz: *non datur vacuum formarum*, d. i. es giebt nicht verſchiedene urſprüngliche und erſte Gattungen. Die Gattungen ſind nicht gleichſam iſolirt und von einander (durch leeren Zwiſchenraum) getrennt, ſondern alle mannigfaltige Gattungen ſind nur Abtheilungen einer einzigen oberſten und allgemeinen Gattung (C. 687.). Dieſes Geſetz verhütet alſo die Ausſchweifung in die Mannigfaltigkeit verſchiedener urſprünglichen Gattungen, und empfiehlt Gleichartigkeit (C. 688.). Es erklärt folglich die Sparſamkeit der Grundurſachen für vernunftmäſsig und der Natur angemeſſen (C. 689.).

5. Dieſe Einheit der Arten iſt alſo eine Idee, die als ſolche im höchſten Grade ihrer Vollſtändigkeit genommen werden muſs. Die Vernunft ſucht nehmlich dieſe Einheit nach Ideen, ſie geht folglich viel weiter, als Erfahrung reichen kann.

Horizont,

Geſichtskreis, *horizon*, *horizon*. Die Ebne, und auch der Umkreis derſelben, welche das Auge aus ihrem Mittelpunct überſehen kann. Eigentlich nennt man dies den ſcheinbaren Horizont, und es iſt nichts anders als der Theil der Oberfläche der Erde, welche der Himmel durch einen Kreis zu begrenzen ſcheint; auch kann man dieſen Kreis ſelbſt darunter verſtehen, der für das Auge die Grenze macht.

2. Hieraus wird man ſich nun erklären können, was Kant meint, wenn er ſagt: Man kann einen jeden Begriff als einen Punct anſehen, der, als der Standpunct eines Zuſchauers (der Mittelpunct, wo ſich das Auge befindet) ſeinen Horizont hat. Er verſtehet unter dieſem Horizont eines Begriffs eine Menge von Dingen, die aus demſelben können vorgeſtellet und überſchauet werden (C. 686.), ſ. Homogeneität, 3. Eben ſo wird man aus 1. einſehen, was Kant darunter verſteht, wenn er ſagt: der Inbegriff aller möglichen Gegenſtände für unſere Erkenntniſs oder für den Menſchen erkennbaren Dinge ſcheint uns eine ebene Fläche zu ſeyn, die ihren ſcheinbaren Horizont hat, nehmlich das, was den ganzen Umfang derſelben befaſſet. Wir können dies den allgemeinen Horizont der menſchlichen Erkenntniſs nennen, zum Unterſchiede von dem Privathorizont jedes einzelnen Menſchen. Dieſen allgemeinen Horizont der menſchlichen Erkenntniſs (Umkreis der Ebne) empiriſch zu erreichen, iſt unmöglich, ihn *a priori* zu beſtimmen, dazu waren bisher alle Verſuche vergeblich; und doch gehen alle Fragen der reinen Vernunft immer auf das, was auſserhalb dieſes Horizonts oder in ſeiner Grenzlinie liegen möge, ſ. Hume (C. 787. f. M. I, 908.). Dies hat nun Kant durch ſeine Critik der reinen

Vernunft geleiſtet, und gezeigt, daſs nur Gegenſtände möglicher Erfahrung innerhalb des allgemeinen Horizonts menſchlicher Erkenntniſs liegen.

Hoſpitalität,

Wirthbarkeit, *hoſpitalitas*, *hoſpitalité*. Das Recht eines Fremdlings, ſeiner Ankunft auf dem Boden eines Andern wegen von dieſem nicht feindſelig behandelt zu werden (F. 40.). Der Eigenthümer kann den Fremdling abweiſen, wenn es ohne ſeinen Untergang geſchehen kann; darf ihm aber nicht feindlich begegnen, ſo lange er ſich auf ſeinem Platze friedlich verhält (F. 40.).

Hoſtilität,

hoſtilitas, *hoſtilité*. Die immerwährende wirkliche Befehdung (K. 216.). Obgleich der Name eigentlich eine wirkliche Feindſeligkeit bedeutet, ſo wird doch hier nur der gerüſtete Zuſtand des einen Staats gegen den andern darunter verſtanden, d. i. der Zuſtand, der es möglich macht, den andern Staat jeden Augenblick feindlich zu behandeln. Dies äuſsere Verhältniſs der Staaten gegen einander iſt das eines nichtrechtlichen Zuſtandes, denn ſie verhalten ſich gegen einander wie geſetzloſe Wilde (K. 216.), ſ. Friede.

Humaniora,

ſ. Humanität.

Humanität,

Menſchlichkeit, Umgänglichkeit, *humanitas*, *humanité*. Das allgemeine Theil-

nehmungsgefühl und das Vermögen, ſich innigſt und allgemein mittheilen zu können (U. 262.). Sie macht die Befriedigung des regen Triebes zur geſetzlichen Geſelligkeit möglich; und dazu mufste die Kunſt der wechſelſeitigen Mittheilung der Ideen des ausgebildeteſten Theils der Menſchen mit dem rohern erfunden werden, welche Kunſt man daher die *Humaniora* zu nennen pflegt. Durch ſie cultivirt man die Gemüthskräfte, welches die Propädeutik (Vorübung) zu aller ſchönen Kunſt iſt (U. 262. M. II, 780.).

2. Schwerlich wird ein ſpäteres Zeitalter die ältern Muſter der Humaniora entbehrlich machen, weil es der Natur immer weniger nahe ſeyn wird, und endlich kaum im Stande ſeyn möchte, ohne bleibende Beiſpiele ſich von der glücklichen Vereinigung des geſetzlichen Zwanges der höchſten Cultur mit der Kraft und Richtigkeit der ihren eigenen Werth fühlenden freien Natur einen Begriff zu machen (U. 263. M. II, 781.).

3. Kant erklärt auch die Humanität ſo, ſie ſei die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange (A. 244.). Man ſiehet leicht, dafs dieſe Erklärung mit der erſten (in 1.) übereinſtimmt. Nur dafs in 1. die natürliche Fähigkeit und hier ein Grundſatz verſtanden wird, und alſo die Humanität im erſtern Sinne ſich von der in der letztern Bedeutung unterſcheidet, wie das natürliche Gefühl des Mitleids von der Tugend des Mitleids. Es kommt bei der Humanität in der letztern Bedeutung gar nicht auf den Grad des Wohllebens an, denn da fordert der eine viel, der andre wenig, was ihm dazu erforderlich zu ſeyn dünkt, ſondern nur auf die Art des Verhältniſſes, wie die Neigung zum Wohlleben durch das Geſetz der Tugend eingeſchränkt werden ſoll (A. 244. f.).

4. Die Umgänglichkeit (Humanität im letztern Sinne des Worts) ist also auch eine Tugend, aber die Umgangsneigung (Humanität im erstern Sinne des Worts) wird oft zur Leidenschaft. Wenn aber gar der gesellschaftliche Genuss prahlerisch, durch Verschwendung, erhöhet wird, so hört diese falsche Umgänglichkeit auf Tugend zu seyn, und ist ein Wohlleben, welches der Humanität Abbruch thut (A. 245.).

5. Die Humanität oder Menschlichkeit ist also auch eine besondere, obzwar bedingte (unvollkommene) Pflicht, und bestehet in dem Grundsatz, die sinnlichen Gefühle der Mitfreude und des Mitleids als Mittel zur Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen (T. 130.). Man kann sie als das Vermögen und der Wille, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzutheilen, die sittliche Humanität (*humanitas practica*) nennen. Jene Empfänglichkeit aber für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzes kann die sinnliche Humanität (*humanitas ästhetica*) genannt werden. Die erstere ist folglich frei, und wird daher theilnehmend genannt (*communio sentiendi liberalis*), und gründet sich auf praktische (gesetzgebende) Vernunft. Die zweite ist nicht frei, und kann mittheilend (*communio sentiendi illiberalis, servilis*) (wie die Wärme oder ansteckende Krankheiten), auch Mitleidenschaft heisen; weil sie sich natürlicher Weise unter nebeneinander lebende Menschen verbreitet. Nur zu der freien Humanität giebt es Verbindlichkeit (T. 130.). Wenn der Weise des Stoikers sagt, ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armuth u. s. w. Hülfe leiste, sondern damit ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne, so war das eine Äuserung der sittlichen Humanität; wenn er

aber von dem Zuſtande ſeines Freundes, der nicht zu retten iſt, ſagt, was gehts mich an, ſo verwirft er, der Meiſter ſeiner Affecten, die ſinnliche Humanität als Mitleidenſchaft (T. 130. f.). Es kann auch in der That nicht Pflicht ſeyn, aus dem Gefühl des Mitleids wohl zu thun, weil das eine Pflicht wäre, die Übel in der Welt zu vermehren, da auſser dem Leidenden auch der Mitleidende Schmerz empfinden würde. Dies würde überdem eine Pflicht der Barmherzigkeit ſeyn, d. i. des Wohlthuns gegen den Unwürdigen; denn der Barmherzige übernähme dann freiwillig, alſo ein nicht verſchuldetes Leiden, um eines Andern willen, dem die Weltregierung dieſes Leiden auflegt, der es folglich nicht freiwillig übernähme, folglich in dieſem Verhältniſſe, zumal da er nicht von aller moraliſchen Schuld frei iſt, als ein Schuldiger zu betrachten wäre. Es gebührt aber keinem Menſchen, weil keiner frei von Schuld iſt, ſich in dieſem Verhältniſſe gegen andere, als leidend für Unwürdige, zu betrachten (T. 131.).

6. Da aber die thätige Theilnehmung an dem Schickſale Anderer Pflicht iſt, ſo iſt auch alles Pflicht, was die Ausübung jener Pflicht befördern kann. Was um einer andern Pflicht willen Pflicht iſt, heiſst eine indirecte Pflicht, folglich iſt es indirecte Pflicht, die ſinnliche Humanität in Beziehung auf Mitleid in uns zu cultiviren. So iſt es aus dieſem Grunde Pflicht, die Armenhäuſer u. ſ. w. zu beſuchen (T. 131. f.).

7. Es kann nun auch die Frage ſeyn, wie wir die ſinnliche Humanität auch in Beziehung auf Mitfreude cultiviren, um dadurch die Ausübung der ſittlichen Humanität zu befördern. Durch Muſik und Tanz kann es nicht geſchehen, denn dieſe befördern nicht die Mittheilung, weil die Geſellſchaft dabei ſprachlos iſt; durch Spiel eben ſo wenig, und aus eben dem Grunde, denn

die wenigen dazu nöthigen Worte begründen keine Converſation, und der dabei als Grundſatz angenommene Egoismus wird ſchwerlich die Vereinigung der Tugend mit dem geſelligen Wohlleben befördern, die dem Egoismus ſo entgegen iſt (A. 245.). Am beſten ſcheint noch eine gute Mahlzeit in guter (und wenn es ſeyn kann abwechſelnder) Geſellſchaft zum Wohlleben zuſammen zu ſtimmen, die nicht über die Zahl der Muſen und nicht unter die der Muſen ſeyn darf (A. 245.). Es giebt aber hierüber gewiſſe Geſetze der verfeinerten Menſchheit, welche die Geſelligkeit befördern. So muſs nichts von dem, was von einem indiſcreten Tiſchgenoſſen zum Nachtheil eines Abweſenden geſprochen wird, auſſer dieſer Geſellſchaft nachgeplaudert werden (A. 247.). Denn das Zuſammenſpeiſen an Einem Tiſche iſt gleichſam als die Förmlichkeit eines Vertrags der Sicherheit vor aller Nachſtellung anzuſehen (A. 248.). Allein zu eſſen (*ſolipſismus convictorii*) iſt für einen philoſophirenden Gelehrten ungeſund, und (vornehmlich wenn es gar einſames Schwelgen wird) Exhauſtation (erſchöpfende Arbeit). Der genieſsende Menſch verliert allmählig die Munterkeit. Die Unterredung bei einer vollen Tafel geht durch drei Stufen: 1) Erzählen, 2) Räſonniren und 3) Scherzen (A. 249.). Die Regeln eines geſchmackvollen Gaſtmals aber, das die Gäſte animirt, ſind:

a. Wahl eines Stoffs zur Unterredung, der alle intereſſirt;

b. Keine tödtliche Stille, ſondern nur augenblickliche Pauſe in der Unterredung;

c. Nicht von einer Materie der Unterredung zu der andern abzuſpringen;

d. Keine Rechthaberei entſtehen oder dauern zu laſſen;

e. Sich keinen ſchreihalſigen oder arroganten Ton zu erlauben (A. 250.).

Der Purismus des Cynikers und die Fleiſchestödtung des Anachoreten können auf Humanität nicht Anſpruch machen (A. 252.).

Hume.

David Hume, wirklicher Legationsſecretär und Engliſcher *Chargé d'affaires* zu Paris, zuletzt privatiſirender Gelehrter zu Edinburg, war den 6ten April 1711 zu Edinburg, der Hauptſtadt Schottlands, gebohren. Sein Vater war ein Schottiſcher Laird. Er wollte ſich erſt 1734 zu Briſtol der Handlung widmen, aber er fand, daſs er ſich dazu durchaus nicht ſchickte. Daher begab er ſich nach Frankreich, wo er mit geringern Koſten von ſeinem kleinen Vermögen leben und ſich ganz der Philoſophie und alten Literatur widmen konnte. Er verlebte hier drei vergnügte Jahre meiſt auf Landhäuſern, zuerſt bei Rheims, alsdann bei la Fleche in Anjou. Im Jahr 1737 kehrte er nach London zurück. Von hier ging er wieder nach Frankreich aufs Land. Im Jahr 1745 wurde er Geſellſchafter des Marquis von Analdale. Im folgenden Jahr war er als Secretär des General Saint-Clair bei der Landung auf der Küſte von Frankreich. In eben dieſem Jahre meldete er ſich zur Lehrſtelle der Moralphiloſophie zu Edinburg, nach Pringles Tode; aber Beattie erhielt ſie. Der General St. Clair nahm ihn 1747 als Secretär und Aide de Camp auf einer militäriſchen Ambaſſade mit nach Wien und Turin. Er begab ſich ſodann 1749 nach Schottland, und lebte zwei Jahre mit ſeinem Bruder auf deſſen Landhauſe.

2. Hume nahm hierauf eine Bibliothekarsſtelle zu Edinburg an. Seine Geſchichte von Eng-

land machte die Regierung auf ihn aufmerksam, und Lord Bute verschaffte ihm eine beträchtliche Pension vom Hofe. Im Jahr 1763. nahm ihn der Graf von Hertford als Legationssecretär mit nach Frankreich. Zu Paris fand er eine Aufnahme, die nur mit der Aufnahme Voltaires daselbst verglichen werden kann. Seine Schriften waren lange daselbst bewundert worden. Hume's Name, seine Grundsätze, seine Geschichte waren damals in der Mode. Er wurde von Leuten aus allen Ständen geschmeichelt. Die Damen überhäuften ihn mit ihren Gunstbezeugungen. Er ward in alle Gesellschaften gebeten und war der Gegenstand der allgemeinen Unterhaltung. Im Jahr 1765 ward er zum wirklichen Legationssecretär ernannt. Nachdem Lord Hertford zum Vicekönig von Irland erhoben war, blieb Hume als *Chargé d'affaires* zu Paris. Während seines Aufenthalts daselbst entstand seine erste Bekanntschaft mit Jean Jaques Rousseau, den er im Jahr 1766 mit nach England nahm. Hume überhäufte ihn mit Freundschaft und Güte, und verschaffte ihm eine Pension vom König von England, um ihn destomehr an sein zweites Vaterland zu fesseln und ihm daselbst eine unabhängige Existenz zu geben. Die Freundschaft dauerte nicht lange. Rousseaus und Humes Charakter waren zu sehr von einander verschieden. Rousseau fand in des launigen und heitern Engländers Scherzen Beleidigungen. Es erfolgte eine gänzliche Trennung. Im Jahr 1767 wurde Hume Unter - Staats - Secretär; aber im Jahr 1769 zog er sich nach Edinburg zurück. Er war reich geworden, denn er hatte 1000 Pfund Renten. Im Frühling 1775 wurde er von einem Übel in den Eingeweiden befallen, das er im folgenden Jahr für tödtlich hielt. Das Übel wurde immer schlimmer. Man rieth ihm eine Reise nach London, die auch anfänglich gute Dienste zu thun schien. Er brauchte sodann den Brunnen zu Bath mit Erfolg. Aber bald kamen die Symp-

tomen wieder mit ihrer gewöhnlichen Heftigkeit, und Hume reiſete nach Edinburg zurück, und gab den folgenden Tag nach ſeiner Ankunft daſelbſt ſeinen Freunden, unter welchen Ferguſon, Home, und Blair waren, eine Art von Abſchiedsmahlzeit. Der Tod nahete ſich ſichtbar und regelmäſsig — man ſahe ihn langſam ſterben. Aber ſeine Heiterkeit verminderte ſich nicht. Er ſtarb den 25ten Auguſt 1776.

3. Diejenigen ſeiner Schriften, worin er ſein philoſophiſches Syſtem, in ſehr ſubtilen ſkeptiſchen Unterſuchungen und in einem dennoch ſehr anlockenden, unnachahmlich ſchönen Vortrage (Pr. 18. 36. C. 884.), aufſtellte, ſind:

A Treatiſe of human nature being an attempt to introduce the experimental method of reaſoning into moral ſubjects. London 1739. 40. III. Vol.

Seine Unterſuchungen in dieſem Werke ſind ſichtbar durch die Syſteme des Locke und Berkeley veranlaſst worden. Er wählte, wie dieſe ſeine Vorgänger, den empiriſchen Weg, und wurde dadurch auf einen philoſophiſchen Skepticismus geleitet, den er ſehr conſequent und angenehm vorträgt. In dem erſten Bande handelt er vom menſchlichen Verſtande, im zweiten von den Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften, im dritten von der Moral. Dies Werk iſt jetzt in England ſehr ſelten, und wird daſelbſt zu einem hohen Preiſe verkauft. Jakob hat es durch ſeine Überſetzung in Deutſchland bekannter gemacht, unter dem Titel: David Hume über die menſchliche Natur, aus dem Engliſchen, nebſt kritiſchen Verſuchen zur Beurtheilung dieſes Werks von L. H. Jakob, 3 Bde. Halle 1790 — 92.

Eſſays moral and political. P. I. Edinburg 1742. 8.

Er ſpricht in dieſen Verſuchen, unter andern, von dem Urſprunge und den erſten Principien einer Regierung, von bürgerlicher Freiheit, von der Würde und Schwäche der menſchlichen Natur, von der Delicateſſe des Geſchmacks und der Leidenſchaft, vom Aberglauben und Enthuſiasmus, von Beredſamkeit, von der Denkart des Epikuräers, Stoikers, Platonikers und Skeptikers, von Polygamie und Eheſcheidung, von Nationalcharaktern und von der Regel des Geſchmacks. Franzöſiſch, Amſterdam 1758, 12. 2te Aufl. 1764.

Philoſophical Eſſays concerning human Underſtanding. London 1748. 8.

In dieſem Werke hat Hume den erſten Theil ſeines Tractats über die menſchliche Natur ganz neu umgearbeitet, und ihn in mehrere kleinere Verſuche vertheilt, dem Stil mehr claſſiſche Vollkommenheit, dem Räſonnement mehr Schärfe und Conſequenz gegeben und das Ganze abgekürzt. Franzöſiſch, Amſterdam 1758. 12. 2te Aufl. 1761. Deutſch unter dem Titel: David Hume's Unterſuchung über den menſchlichen Verſtand, neu überſetzt von M. W. G. Tennemann, nebſt einer Abhandlung über den philoſophiſchen Skepticismus, von Reinhold. Jena, 1793. 8.

Political Discourses. Edinburg 1752. 8.

Es iſt eigentlich der zweite Theil ſeiner *Eſſays moral and political.* Unter andern unterſuchte er hierin das Geld und den geſellſchaftlichen Grundvertrag. Franzöſiſch, Amſterdam 1754. 12.

Inquiry concerning the Principles of Moral. London, 1752. 8.

Dies ist eigentlich der zweite Theil seines Tractats über die menschliche Natur. Französisch, Amsterdam, 1760. 12. Hume erklärte selbst diese für die beste von allen seinen Schriften.

Four dissertations. 1. *The natural History of Religion.* 2. *Of the Passions.* 3. *Of Tragedy.* 4. *Of the Standard of Taste.* London, 1757. 8.

In der natürlichen Geschichte der Religion machte Hume seine Religionszweifel bekannt. Französisch, Amsterdam, 1759. 12. 2. Bände. Deutsch, von Resewitz, unter dem Titel: Vier Abhandlungen. 1) Die natürliche Geschichte der Religion. 2) Von den Leidenschaften. 3) Vom Trauerspiele. 4) Von der Grundregel des Geschmacks; von David Hume. Quedlinburg und Leipzig 1759. 8. Ich habe überall die französische Übersetzung benutzt.

Nach seinem Tode kamen noch heraus:

The Life of D. Hume written by himself. London 1777. 8. und

Dialogues concerning the Natural Religion. London 1779. 8. Deutsch, von Platner. Leipzig, 1781. 8.

Die meisten Leser fanden in dieser Schrift den Atheismus, aber der Zweck derselben ist offenbar skeptisch.

Essays on suicide and the immortality of the soul, by D. Hume — A new edition. London, 1789.

Dies Werk ist von Hume, er hat es aber nie anerkannt und in seine Werke aufgenommen.

Humes Versuche sind ins Deutsche übersetzt, unter dem Titel: Vermischte Schriften, 4 Theile, Leipzig, 1755. 1756. 1766.

4. Von dieſem Hume ſagt nun Kant (Pr 7.): „Seit Lockes und Leibnitzens Verſuchen, oder vielmehr ſeit dem Entſtehen der Metaphyſik, ſo weit die Geſchichte derſelben reicht, hat ſich keine Begebenheit zugetragen, die in Anſehung des Schickſals dieſer Wiſſenſchaft hätte entſcheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieſelbe machte. Er brachte kein Licht in dieſe Art von Erkenntniſs, aber er ſchlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, deſſen Glimmen ſorgfältig wäre unterhalten und vergröſſert worden. Ich habe ſchon im Artikel: *a priori* 9 u. 10. gezeigt, daſs Hume alle Erkenntniſs *a priori* leugnet. Der Artikel: Dependenz, 3. enthält Humes ganze Gedankenfolge über den empiriſchen Urſprung der Verknüpfung der Urſache und Wirkung, ſ. auch Gewohnheit.

5. Hätte Hume recht, daſs es überhaupt keine Erkenntniſs *a priori* gebe, ſo wäre der Empirismus die einzige Quelle der Principien, und es gäbe gar keine Metaphyſik oder Wiſſenſchaft ſolcher Erkenntniſſe *a priori*, die nicht, wie die Logik, die bloſse Form zu denken, ſondern einen gewiſſen *a priori* entſpringenden Inhalt, alſo Gegenſtände *a priori*, betreffen. Gleichwohl nannte Hume dieſe ſeine alle Metaphyſik zerſtörende Philoſophie ſelbſt Metaphyſik, und legte ihr einen hohen Werth bei. Er zog ſie ſogar nebſt der Moral der Mathematik und Naturwiſſenſchaft weit vor. Der ſcharfſinnige Mann ſahe aber hier bloſs auf den negativen Nutzen, den ſolche Unterſuchungen nothwendig haben müſsten. Dieſer beſteht nehmlich darin, daſs die übertriebenen Anſprüche der ſpeculativen Vernunft durch ſie gemäſsigt, und ſo die vielen endloſen und zur Verfolgung Anderer reizenden Streitigkeiten, die das Men-

ſchengeſchlecht verwirren, gänzlich aufgehoben werden. Aber er verlor darüber den poſitiven Schaden aus den Augen, der daraus entſpringt, wenn der Vernunft die wichtigſten Ausſichten (auf Gott, Freiheit und Unſterblichkeit) genommen werden, nach denen allein ſie dem Willen das höchſte Ziel ſeiner Beſtrebungen (Tugend und Glückſeligkeit) ausſtecken kann (P. 9.* 26. 95. 98. M. I, 176.).

Ferner bedachte Hume nicht, daſs daraus der härteſte Skepticismus auch in Anſehung der ganzen Naturwiſſenſchaft entſteht. Denn wir können nach ſeinen Grundſätzen niemals aus gegebenen Beſtimmungen der Dinge, in ſo fern ſie exiſtiren, auf eine Folge ſchlieſsen, weil dazu die Nothwendigkeit in der Verknüpfung der Urſache mit ihrer Wirkung erforderlich wäre, welche Hume von dieſer Verknüpfung leugnete. Ja bei keiner Begebenheit könnte man ſagen, es müſſe etwas vor ihr vorhergegangen ſeyn, worauf ſie nothwendig folgte, d. i. ſie müſſe eine Urſache haben. Dieſes gründet aber den Skepticismus aufs feſteſte und macht ihn unwiderleglich (P. 88. ff. M. II, 235.).

Die reine Mathematik war ſo lange noch gut weggekommen, weil Hume ſich einbildete, daſs ſie nur darum *a priori* ſeyn könne, weil ſie auf dem Satze des Widerſpruchs beruhe. Ihre Natur, und ſo zu reden ihre Staatsverfaſſung, gründe ſich nehmlich auf ganz andere Principien, als andere ſeyn ſollende Erkenntniſſe *a priori*. Er theilte noch nicht ſo förmlich und allgemein als Kant alle Sätze in ſynthetiſche und analytiſche ab (ſ. Analytiſches Urtheil und Mathematik), er wuſste von dieſen Benennungen noch nichts. Allein er macht doch einen ſolchen Unterſchied unter den Erkenntniſſen *a priori*, daſs es eben ſo viel iſt, als ob er geſagt hätte, Mathematik enthält bloſs analytiſche Sätze *a priori*.

Nun irrte er hierin gar ſehr, und dieſer Irrthum hatte auf ſeinen ganzen Begriff entſcheidend nachtheilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geſchehen, ſo hätte er ſeine Frage, wegen des Urſprungs ſynthetiſcher Urtheile *a priori*, auch auf die Mathematik ausgedehnt. Alsdann aber hätte er ſeine metaphyſiſchen Sätze keinesweges auf bloſse Erfahrung gründen können, weil er ſonſt die Axiomen der Mathematik ebenfalls der Erfahrung und damit dem Skepticismus hätte unterwerfen müſſen, welches zu thun er viel zu viel Einſicht hatte. Und ſo wäre der ſcharfſinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müſſen, mit welchen ſich Kant beſchäftigt hat (Pr. 34. ff. M. II. 177. 236. P. 27. 90. ff. C. 128.).

6. So übereilt und unrichtig auch Humes Folgerung (alle vorgeblich *a priori* beſtehende Erkenntniſſe wären nichts als fälſchgeſtempelte gemeine Erfahrungen), ſo war ſie doch wenigſtens auf Unterſuchung gegründet. Dieſe Unterſuchung aber wäre es wohl werth geweſen, daſs ſich die guten Köpfe ſeiner Zeit vereinigt hätten, ſeine Aufgabe (wie Erkenntniſs *a priori* möglich ſei) glücklicher aufzulöſen. Das würde gewiſs eine gänzliche Reform der Metaphyſik hervorgebracht haben (Pr. 9. f.).

7. Allein das der Metaphyſik von jeher ungünſtige Schickſal wollte, daſs er von keinem verſtanden wurde. Seine berühmteſten Gegner waren Reid, Oswald, Beattie und Prieſtley.

a. D. Thomas Reid hat folgende Schriften herausgegeben:

Inquiry into the human mind on the principles of common ſenſe 3. edit. London, 1769. 8.

Essays on the intellectual powers of man, Edinburgh, 1785. 4.

Essays on the active powers of man, Edinburgh, 1788. 4.

Die erste Schrift ist Leipzig 1782. gut und mit einer lesenswerthen Vorrede übersetzt. Er stellte gewisse von der Erfahrung unabhängige Principien in der menschlichen Seele auf, nach welchen der menschliche Verstand sowohl bei dem schärfsten Denken, als auch bei den gewöhnlichsten Urtheilen des gemeinen Lebens verfahre. Diese Principien schildert er als instinctartig, und nennt sie zusammengenommen den gemeinen Menschenverstand. Er beschuldigt die Descartes und Malebranche, die Locke und Berkeley und am meisten Hume, dass sie dem gemeinen Menschenverstande einen öffentlichen Krieg angekündigt hätten, wodurch sie ihn wohl eine Zeitlang hätten in Verwirrung bringen, aber unmöglich besiegen können. Reid sucht den Grund des Übels in der Lehre von den Ideen (s. *A priori* 10.). Er leugnet, was Locke, Berkeley und Hume behauptet hatten, dass jeder Gegenstand unsers Denkens (den jene Philosophen Idee nennen) eine Copie von einem erhaltenen Eindruck sei. Auch er unterscheidet Ideen, Sensationen oder Eindrücke, und Objecte, von denen die Sensationen Zeichen seien. Aber er behauptet, dass gewisse Vorstellungen mit dem Glauben an die Existenz der Objecte, auf welche sie sich beziehen, unzertrennlich verbunden seien. Eine gegenwärtige Sensation bringe also den Glauben an die gegenwärtige Existenz eines Objects, und das Gedächtniss den Glauben an eine vergangene Existenz hervor. Diejenigen Vorstellungen, welche die Einbildungskraft erzeugt, seien mit gar keinem Glauben verbunden. Dieser Glaube sei ein simpler Actus der Seele, der eben so wenig erklärt werden könne, als was

Sehen und Hören ist, und warum wirs glauben, dass zweimal zwei vier ist. Er sei einmal in unsrer Natur gegründet, eben sowohl als andere ursprüngliche Gattungen von Evidenzen, die nicht von einander abhängen, nicht in einander aufgelöset werden können. Für oder wider solche Evidenzen mit Vernunftgründen zu streiten, sei ungereimt. Es seien erste Principien, die nicht in das Gebiet der Vernunft, sondern des gemeinen Menschenverstandes gehören. Eben so werden alle Menschen durch die Einrichtung ihrer Natur gedrungen, an ein empfindendes und denkendes Wesen oder an einen Geist zu glauben, der fortfährt, ein und dasselbe Ich zu seyn, wenn auch alle seine Ideen und Eindrücke verändert werden. Niemand weiss, wie er zu diesem Begriffe gekommen ist, er geht vor allem Räsonnement, vor aller Erfahrung, vor allem Unterrichte voran, und wir können uns auch durchaus nicht von demselben losmachen. Die verschiedenen Gattungen von Gerüchen, von Tönen, von Geschmack und gewisse Affectionen des Sehnervens erregen die ihnen eigenthümlichen Sensationen, die mit dem Glauben an äussere Existenz verbunden sind. Eine harte Substanz erzeugt die Sensation der Härte und den Glauben an etwas Hartes. Der Unterschied zwischen *qualitatibus primariis* (den Eigenschaften der ersten Gattung) und *secundariis* (den Eigenschaften der zweiten Gattung, s. Berkley 4. I., d.) der Cörper ist in unserer Natur gegründet. Die *primariae* werden bei den *secundariis* vorausgesetzt. Wie die Vorstellungen von jenen in uns kommen, dies ist uns unerklärlich. Sie beziehen sich auf keine bestimmte Sensation, noch auf eine bestimmte Operation unserer Seele — sie sind das Werk der Natur.

b. D. Jakob Beattie, Professor der Philosophie und Logik auf der Universität zu Aberdeen, gab heraus:

Eſſays on the nature and immutability of truth. 5. *Edit.* London, 1774. Deutſch, Leipzig, 1777. und in ſeinen Werken, 2. Bde. Leipzig, 1779. u. 80.

Er geht von denſelben Grundſätzen mit Reid aus, von gewiſſen inſtinctartigen Principien der Wahrheit im Menſchen. Beattie und Hume waren Feinde, der erſte fand aber auch in Groſsbritanien einen ſehr groſsen Beifall unter Perſonen aus allen Ständen. Er betrachtete den gemeinen Menſchenverſtand als eine beſondere Art von Inſtinct. Es iſt nach ihm unmöglich, Jemand die beſondere Empfindung mitzutheilen, welche die Operation dieſes Vermögens begleitet, wenn ihm die Natur ſolche verweigert hat. Er macht den gemeinen Menſchenverſtand auch zur Regel der moraliſchen Verbindlichkeit, und ſchlieſst nicht undeutlich alle Operationen der Vernunft dabei aus. Er baut die Hoffnung eines zukünftigen Lebens zuletzt auf eben das Princip des gemeinen Menſchenverſtandes (*common ſenſe*), auf welchem bei ihm alle Wahrheit und Gewiſsheit beruhet. Auf eben dieſem Fundamente ruht bei ihm die moraliſche Freiheit.

c. Oswald gab heraus:

An appeal to common ſenſe in behalf of religion Vol. I. Edinburgh, 1776. *Vol. II.* 1772.

Er entwickelt hier überhaupt mehrere Lehren der vorhergehenden weiter, um den Skepticismus zu verbannen, und den Glauben an die Hauptwahrheiten (*primary truths*) feſtzuſetzen. Hume, ſagt er, und andere neuere Weltweiſen haben die natürlichen Empfindungen des Menſchengeſchlechts, z. E. den Glauben, lieber auf die ſubtilſte und künſtlichſte Art analyſiren, als einen beſondern

Sinn für dieſelben in unſrer Natur annehmen wollen. Shaftsbury, Hutcheſon, Smith haben auf verſchiedene Gefühle des menſchlichen Herzens aufmerkſam gemacht, die eigentlich bloſs Theile des gemeinen Menſchenverſtandes (*common ſenſe*) ſind. Dieſer innere Sinn entſcheidet über alle erſten Wahrheiten mit eben der unzweifelhaften Gewiſsheit, mit welcher wir über ſinnliche Objecte vermittelſt unſrer Sinnorgane entſcheiden. Die erſten Wahrheiten der Religion und Moral ſind eben ſowohl Objecte dieſes Gemeinſinnes (*common ſenſe*), als andere erſte Wahrheiten. Unſere Kenntniſs dieſer Wahrheiten iſt weder von der Senſation noch von der Reflexion abzuleiten, ſondern von eben jenem den vernünftigen Weſen eigenthümlichen Sinne. Es iſt leicht, diejenigen Wahrheiten, welche die Autorität dieſes Gemeinſinnes für ſich haben, von andern zu unterſcheiden. Jene haben ihre Evidenz in ſich ſelbſt, dieſe nehmen ſie von andern Wahrheiten her. Wer jene im Ernſte bezweifelt, iſt entweder ein Thor oder ein Wahnſinniger. Die Verſchiedenheit der Meinungen unter den Menſchen läſst ſich wohl mit der Exiſtenz eines ſolchen innern Sinnes vereinigen. Vorurtheile und Leidenſchaften können ihn unterdrücken, aber nicht auslöſchen. Gewiſſe Axiomen müſſen wir ohne weitern Grund glauben, wenn wir uns nicht der Unvernunft ſchuldig machen wollen. Die Exiſtenz Gottes, ſeiner Eigenſchaften, ſeiner Einheit, der Begriff von der Schöpfung den uns die Schrift giebt, die Moralität und ein zukünftiges Gericht ſind ſolche Axiomen. Beſondere Veranſtaltungen der Vorſehung (Wunder) können ohne die geringſte Störung allgemeiner Geſetze ſtatt finden.

d. D. Joſeph Prieſtley ſchrieb:

An examination of Dr. Reids Inquiry etc. Dr. Beattie's etc. and Oswald's Appeal

etc. by Joſeph Prieſtley, L L. D. F. R. S. London 1774.

Er trat in dieſer Schrift gegen Hume's drei vorhergehende Schottiſche Gegner auf, und ſuchte gegen ſie die Rechte der Vernunft und des Räſonnements zu retten. Er warf ihnen vor, daſs ſie mit ihren inſtinctartigen Principien in der menſchlichen Natur eigentlich gar nichts erklären, ſondern bloſs eben ſo viele *qualitates occultas* angeben. Sehr richtig bemerkte er, daſs die Behauptung einer ſo groſsen Menge unabhängiger, willkührlicher, inſtinctartiger Principien alle weitere Unterſuchung abſchneide, und den philoſophiſchen Geiſt unterdrücke. Er fand in Reids Unterſuchung vorzüglich folgende Fehler:

α. Weil er keine Ähnlichkeit zwiſchen Objecten und Ideen bemerke, ſo ſchlieſse er, daſs die letztern nicht durch die erſtern hervorgebracht werden können;

β. Weil er keine nothwendige Verbindung zwiſchen Senſationen und Objecten einſehe, und alſo weder die Realität der äuſsern Objecte noch der Seele demonſtriren könne, ſo verwerfe er die ganze Lehre von den Ideen, und nehme zu willkührlichen Inſtincten ſeine Zuflucht;

γ. Er nehme für zugeſtanden an, daſs unſere Ideen keine Exiſtenz haben, wenn wir uns derſelben nicht bewuſst und nicht aufmerkſam auf dieſelben ſind;

δ. Er confundire das Vermögen der Senſation mit den Ideen der Senſation;

ε. Weil wir den Mechanismus nicht kennen, durch welchen eine Veränderung oder eine Reihe von Veränderungen in unſerm Gemüth

hervorgebracht werde, ſo ſchlieſse er, daſs dieſe Veränderungen durch inſtinctartige Principien hervorgebracht werden;

3. Indem er vorausſetze, daſs gewiſſe Beſtimmungen oder Bewegungen des Gemüths vor der Erfahrung vorangehen, ſo ſchlieſse er, daſs ſie inſtinctartig ſeien.

Überhaupt machen dieſe Philoſophen durch ihren Gemeinſinn die Wahrheit zu etwas, das ſich bloſs auf uns bezieht, und ihr Syſtem läſst kein Berufen auf die Vernunft zu. Es iſt auch wider allen Sprachgebrauch, das Vermögen, durch welches wir die Wahrheit erkennen, einen Sinn (*ſenſe*) zu nennen. Ein Sinn bezieht ſich auf Gefühle, die immer bloſs relativ ſind, und durch welche man nichts über die Natur der Dinge beſtimmen will — die Wahrheit aber iſt etwas abſolutes.

Eberhard bemerkte ſchon (vermiſchte Schriften 1. Thl. Halle 1784, S. 137 — 176, zu Ende dieſer Abhandlung), daſs Beattie, Reid und Oswald, indem ſie den auf dunkeln Gefühlen gegründeten Urtheilen die Gültigkeit der Axiome geben, theils zu einer feinen Schwärmerei, theils zu einer Art Skepticismus leiten.

Einige Jahre nachher gab Prieſtley auch gegen Hume heraus:

Letters to a philoſophical unbeliever Part. I. Containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion and eſpecially thoſe contained in the writings of Mr. Hume. By Joh. Prieſtley, Bath 1780. Deutſch, Leipzig 1782.

Er miſsverſteht aber Hume ſehr oft und widerlegt ihn mehr mit Declamationen und Machtſprüchen, als mit Gründen. Auch

Dugald Stewart, Profeſſor der Moralphiloſophie auf der Univerſität zu Edinburg, ſchrieb

Elements of the philoſophy of the human mind. By Dugald Stewart, Profeſſor of moral philoſophy in the Univerſity of Edinburgh, London 1792. 4.

Er folgt noch meiſt Reids Grundſätzen, nur mit der Einſchränkung, daſs er Hume's Ideen über die Verknüpfung durch Urſache und Wirkung für gegründeter hält, als ihm ſeine Gegner eingeſtanden hatten, zugleich aber behauptet, daſs die beſcheidene Anwendung derſelben dem Deismus mehr günſtig als nachtheilig ſei. Er glaubt, daſs wir wirklich niemals erweiſen können, daſs das, was in der Natur verbunden ſei, nothwendig verknüpft ſei, ſchlieſst aber eben daraus, daſs uns die Natur auf den Glauben an eine Gottheit leite, wozu uns auch die Geſetze unſers Denkens und die zweckmäſsige Einrichtung der Natur hintrieben.

Dieſe hiſtoriſche Nachricht von Hume und ſeinen Gegnern iſt gröſstentheils ein Auszug aus Stäudlins Geſchichte und Geiſt des Skepticismus. 2. Bd. VI. Periode, S. 157 — 247.

Humes Gegner verfehlten überhaupt den Punct ſeiner Aufgabe:

wird der Begriff der Urſache durch die Vernunft *a priori* gedacht, oder nicht?

Sie nahmen immer an, er geſtehe das erſtere zu, da er doch das letztere behauptete, und das er-

ſtere bezweifelte. Dagegen bewieſen ſie ihm mit groſser Heftigkeit und mehrentheils mit groſser Unbeſcheidenheit, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war:

> daſs der Begriff der Urſache richtig, brauchbar und in Anſehung der ganzen Naturerkenntniſs unentbehrlich ſei?

Sie verkannten alſo ſeinen Wink zur Verbeſſerung:

> den Begriff der Urſache nicht ohne Critik zu gebrauchen, und zu unterſuchen, ob er auch wohl eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht bloſs auf Gegenſtände der Erfahrung eingeſchränkt ſei;

und ſo blieb in der Metaphyſik alles in ſeinem alten Zuſtande, als ob nichts geſchehen wäre. Es war ja nur die Rede

> von dem Urſprunge des Begriffs der Urſache,

nicht aber

> von der Unentbehrlichkeit deſſelben im Gebrauche.

Wäre dieſer Urſprung nur ausgemittelt worden, ſo würde es ſich wegen der Bedingungen ſeines Gebrauchs, und des Umfangs, in welchem er gültig ſeyn kann, ſchon von ſelbſt gegeben haben (Pr. 10. f.).

8. Hume's Gegner hätten aber, um ſeiner Aufgabe ein Genüge zu thun, ſehr tief in die

Natur der Vernunft eindringen müſſen. Dies war ihnen nun nicht gelegen, denn ſonſt würden ſie ihn nicht ſo oberflächlich abgefertigt haben. Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einſicht trotzig zu thun, nehmlich die Berufung

auf den gemeinen Menſchenverſtand.

In der That iſts eine groſse Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es auch genannt hat, ſchlichten) Menſchenverſtand zu beſitzen. Aber man muſs ihn durch Thaten beweiſen. Dieſe Thaten beſtehen darin, daſs dasjenige, was man denkt und ſagt, auch überlegt und vernünftig iſt. Dadurch aber beweiſet man ſeinen geraden Menſchenverſtand nicht, daſs, wenn man nichts Kluges zu ſeiner Rechtfertigung vorzubringen weiſs, man ſich auf ihn, als ein Orakel beruft. Wenn Einſicht und Wiſſenſchaft auf die Neige gehen, alsdann, und nicht eher, ſich auf den gemeinen Menſchenverſtand zu berufen, das iſt eine von den ſubtilen Erfindungen neuerer Zeiten. Der ſchaalſte Schwätzer kann es bei dieſem Princip mit dem gründlichſten Kopfe aufnehmen, und es mit ihm aushalten. So lange aber noch ein kleiner Reſt von Einſicht da iſt, wird man dieſe Nothhülfe nicht ergreifen. Dieſe Appellation (z. B. eines Oswalds, ſ. 7, c) iſt auch, beim Lichte beſehen, bloſs eine Berufung auf das Urtheil der Menge. Der Philoſoph erröthet aber über dies Zuklatſchen, nur der populäre Witzling triumphirt darüber, und thut darauf trotzig. Hume konnte auf einen geſunden Verſtand gewiſs eben ſowohl Anſpruch machen, als Beattie. Überdem hatte der erſtere noch etwas, was der letztere nicht beſaſs, eine critiſche Vernunft. Er verſtand es nehmlich, den gemeinen Verſtand in Schranken zu halten, damit er ſich nicht in Speculationen verſtiege, weil er da mit ſeinen Grundſätzen nicht fortkommen kann. Er wußte alſo

den gemeinen Verſtand, daſs er nichts entſcheiden müſſe, wenn bloſs von Speculationen die Rede ſei, weil er ſich über ſeine Grundſätze nicht zu rechtfertigen verſtehe. Denn nur dann wird der geſunde*) Verſtand ein ſolcher bleiben, wenn er ſich beſcheiden innerhalb der Grenzen der Erfahrung hält, weil er ſonſt ein ſpeculativer Verſtand wird, mit Grundſätzen, die für die Speculation keine Gültigkeit haben. Meiſſel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, und ſind alsdann ſehr brauchbare Werkzeuge; aber zum Kupferſtechen muſs man die Radirnadel brauchen. So ſind gemeiner Verſtand ſowohl, als ſpeculativer brauchbar; beide aber in ihrer Art, keiner von beiden ſtatt des andern. Der ſogenannte geſunde Verſtand iſt unentbehrlich, wenn es auf Erfahrungsurtheile ankömmt; der ſpeculative Verſtand aber, wo im Allgemeinen, aus bloſsen Begriffen geurtheilt werden ſoll. In der Metaphyſik hat der ſogenannte geſunde Verſtand ganz und gar kein Urtheil, vielmehr iſt er in dieſem Felde ein ſehr ungeſunder Verſtand (oder verdient den Namen des geſunden Verſtandes dann nur *per antiphraſin*, d. i. der Name bedeutet das Gegentheil) (Pr. 12. f.).

9. Die Erinnerung des David Hume:

daſs ſich kein einziger Fall angeben laſſe, wo man *a priori* zur Erkenntniſs des Verhältniſſes gelange, welches zwiſchen einer Urſache und ihrer Wirkung iſt (*Eſſais ſur l'Entend. hum. IV. Eſſ. I.*)

---

*) Beſſer ſagt man der gemeine Verſtand, denn der ſpeculative iſt nicht etwa ein ungeſunder Verſtand.

war nun dasjenige, was Kant vor vielen Jahren den dogmatischen Schlummer unterbrach. Diese Behauptung des Hume, die derselbe für allgemein und ohne alle Ausnahme hielt, gab Kants Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung. Kant war weit entfernt, Hume in Ansehung seiner Folgerungen:

dass der Schluss von der Existenz des einen Dinges auf die Existenz des andern sich blos auf Gewohnheit gründe (Ess. V. I.); dass die Erkenntniss aller Naturgesetze aus der Erfahrung entspringe (Ess. IV. I.) u. s. w. (s. Aufgabe, 9. und Disciplin, 12. ff.)

Gehör zu geben. Diese Folgerungen rührten blos daher, dass sich Hume seine Aufgabe (sein *crux metaphysicorum*, d. i. seinen schwer aufzulösenden metaphysischen Zweifelsknoten, Pr. 100.):

wird der Begriff der Ursache durch die Vernunft *a priori* gedacht oder nicht?

nicht im Ganzen, oder in ihrer Allgemeinheit:

wird überhaupt ein Begriff durch die Vernunft *a priori* gedacht oder nicht?

vorstellete. Er fiel nur auf einen Theil derselben, der keine Auskunft geben kann, wenn man nicht das Ganze in Betrachtung ziehet. Wenn man aber von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein Anderer hinterlassen hat (wie Kant mit Hume's Gedanken that), so kann man wohl hoffen, es damit weiter zu bringen (Pr. 13.).

10. Kant verſuchte alſo zuerſt, ob ſich Hume's Einwurf:

daſs ſich keine Urſache *a priori* erkennen laſſe,

nicht allgemein vorſtellen laſſe. Er fand bald, daſs der Begriff der Verknüpfung von Urſache und Wirkung bei weitem nicht der einzige ſei, durch den der Verſtand *a priori* ſich Verknüpfungen der Dinge denkt, ſondern

daſs Metaphyſik ganz und gar aus ſolchen Verknüpfungen *a priori* beſtehe.

Kant ſuchte ſich nun der Anzahl dieſer Verknüpfungen zu verſichern, und dieſes gelang ihm auch nach Wunſch, er fand dieſe Anzahl aus einem einzigen Princip, daſs es nehmlich zwölf ſolcher Verknüpfungen geben müſſe, weil es nehmlich eben ſo viel weſentlich verſchiedene Arten zu urtheilen giebt, und jede Art zu urtheilen nichts anders als eine ſolche Verknüpfung iſt.

Kant ging hierauf an die Deduction dieſer Verknüpfungen, von denen jede durch einen Begriff gedacht werden kann. Das heiſst, Kant verſicherte ſich nun, daſs dieſe zwölf Begriffe (Kategorien) nicht von der Erfahrung abgeleitet werden müſſen, wie Hume behauptet hatte, ſondern daſs Erfahrung ſich von ihnen ableitet, welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume ſich niemals einfallen lieſs (Pr. 102.). Er fand, daſs ſie der Verſtand bei allem Denken und Erkennen gebraucht, daſs ſie alſo durch die Natur des Verſtandes ſelbſt gegeben werden, und alſo aus dem reinen (von aller Erfahrung unabhängigen, vielmehr erſt alle Erfahrung möglich machenden) Verſtande entſpringen. Dieſe Deduction war dem

ſcharfſinnigen Hume unmöglich vorgekommen, ja es war vor Hume nicht einmal einem Philoſophen die Frage eingefallen:

kann man zeigen, daſs es Begriffe *a priori* geben oder nicht?

Und dennoch bediente ſich Jedermann getroſt dieſer Begriffe, ohne ſich um ihren Urſprung, und ob ſie auch gültig gebraucht würden, zu bekümmern. Dieſe Deduction, oder Nachweiſung des Urſprungs und der Gültigkeit der Begriffe *a priori*, war ſehr ſchwer zu finden. Ja es war das ſchwerſte, was jemals zum Behuf der Metaphyſik war unternommen worden, und die bisherige Metaphyſik konnte ihm dazu nicht die mindeſte Hülfe leiſten. Denn die Deduction jener Begriffe ſollte es erſt ausmachen, ob auch eine Metaphyſik, oder eine Wiſſenſchaft von Erkenntniſſen *a priori* möglich ſei. Es gelang alſo Kant mit der Auflöſung des Humiſchen Problems nicht nur in einem beſondern Fall, ſondern in Abſicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft. Und nun konnte er ſichere, obgleich immer nur langſame Schritte thun, die reine Vernunft ganz kennen zu lernen. Denn er muſste ſowohl die Grenzen, als den Inhalt der reinen Vernunft vollſtändig und nach allgemeinen Principien zu beſtimmen ſuchen. Das war nehmlich dasjenige, was nöthig war, um das Syſtem der Metaphyſik nach einem ſichern Plan aufzuführen (P. 13. ff.), ſ. Deduction, 2.

Hume nahm die Gegenſtände der Erfahrung für Dinge an ſich ſelbſt; folglich war auch ſeine Behauptung ganz richtig, daſs man unmöglich *a priori* wiſſen könne, was eine Urſache für Wirkungen hervorbringen werde, und daſs folglich keine nothwendige Verknüpfung zwiſchen einer Urſache und ihrer Wirkung ſeyn könne. Denn von Dingen an ſich ſelbſt kann es keine Erkenntniſs *a priori* geben (M. II., 237. P. 92.).

§. 11. Kant beſorgte mit Recht, daſs es ſeiner Ausführung des Humiſchen Problems in der möglichſten Erweiterung deſſelben (nehmlich der Critik der reinen Vernunft) eben ſo gehen möchte, als es dem Problem ſelbſt erging. Denn als Hume daſſelbe zuerſt aufſtellte, verſtand Niemand ſeine Aufgabe. Und Kants Ahndung traf ein, man beurtheilte die Critik der reinen Vernunft unrichtig, weil man ſie nicht verſtand. Man verſtand ſie aber nicht, weil man das Buch zwar durchblätterte, aber nicht durchzudenken Luſt hatte. Man hatte endlich nicht Luſt, das Werk durchzudenken, weil es trocken, dunkel, allen gewohnten Begriffen widerſtreitend und überdem weitläuftig iſt. Es iſt freilich unerwartet, von Philoſophen Klagen über Mangel an Popularität zu hören, da ihr Geſchäft eben die Speculation iſt. Und wie kann man nach Unterhaltung fragen und auf Gemächlichkeit ſehen, wenn es um die Exiſtenz einer geprieſenen und der Menſchheit unentbehrlichen Erkenntniſs ſelbſt zu thun iſt. Eine ſolche Erkenntniſs kann nur nach den ſtrengſten Regeln einer ſchulgerechten Pünctlichkeit ausgemacht werden, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen darf. Man klagte endlich auch über die Dunkelheit, welche in der Critik der reinen Vernunft herrſche. Dieſe rührte zum Theil von der Weitläuftigkeit des Plans her, bei welcher man die Hauptpuncte nicht wohl überſehen kann, auf die es bei der Unterſuchung ankömmt. Kant fand dieſe Beſchwerde gerecht, und ſuchte dieſer Dunkelheit durch die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können, Riga, 1783, abzuhelfen (Pr. 15. f.).

§. 12. Hume machte in ſeiner natürlichen Geſchichte der Religion, beſonders aber in den nach ſeinem Tode herausgekommenen Dialo-

gen über die natürliche Religion seine skeptischen Zweifel bekannt. Er macht in der Person des Philo, den Hume selbst zu repräsentiren scheint, eine lange Reihe von Einwürfen gegen die Religion. Er spricht mit Bescheidenheit und Billigkeit, und scheint nicht einmal alle die Vortheile zu benutzen, die er seinen Gegnern abgewinnen könnte. Seine Gegner sagen nichts offenbar Ungereimtes. Die ganze Unterredung wird mit grosem Anstande und im Tone der guten Gesellschaft geführt. Aber Philo streitet doch mit weit mehr Scharfsinn und Kenntnis, und seine Antagonisten geben ihm selten eine befriedigende Antwort. Philo geht zwar zum Deismus über, aber er erklärt alle Streitigkeiten zwischen Deisten und Atheisten am Ende für Wortstreit, und leugnet die Wirkungen auf Moral und Sittlichkeit. Ein nachdenkender Leser wird durch diese Schrift auf das Resultat geleitet werden: wir können zwar nicht wohl ohne alle Religion seyn, aber sobald wir sie nach ihrem Fundamente und nach ihren Wirkungen philosophisch untersuchen wollen, so stellen sich uns unwiderlegliche Einwürfe dar, und der Glaubige meint nur mehr zu glauben, als der Zweifler. Diese Dialogen enthalten eigentlich wieder die Gründe, die schon in der Untersuchung über den menschlichen Verstand wider die Religion vorgetragen worden waren, aber aufserdem noch andere; auch werden darin manche Beweise der natürlichen Theologie, die Hume vorher nicht ausdrücklich angegriffen hatte, in ihrer Schwäche dargestellt. Die vielen feinen Bemerkungen über die Geschichte religiöser Begriffe und des religiösen Skepticismus sind nicht der schlechteste Theil dieser Schrift (Pr. 177.).

13. Humes Einwürfe wider den Theismus, oder die Ableitung der Zwecke der Natur von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Ab-

ſicht hervorbringenden (urſprünglich lebenden) verſtändigen Weſen, ſind ſehr ſtark. Ja, ſie ſind in gewiſſen, oder vielmehr allen gewöhnlichen Fällen unwiderleglich (Pr. 173.). Die Religion, läſst er einen Epikuräer ſagen (*Eſſ. ſur l'Entend. Eſſ.* II.), kann nicht auf Grundſätze der Vernunft gegründet werden; macht man damit den Verſuch, ſo erweckt man nur Zweifel.

Man will von der weiſen Ordnung in der Natur auf das Daſeyn einer intelligenten Urſache derſelben ſchlieſsen. Wenn wir aber von einer Wirkung auf ihre Urſache ſchlieſsen, ſo müſſen wir die letztere der erſtern ganz proportionirt denken. Wir dürfen alſo einer Urſache nicht mehr Eigenſchaften beilegen, als zur Hervorbringung der Welt erfordert wird. Auch dürfen wir ihr nicht das Vermögen beilegen, noch andere Wirkungen hervorzubringen. Die groſse Quelle unſrer Irrthümer über dieſen Gegenſtand und der ungemeſſenen Licenz in Conjecturen, denen wir uns überlaſſen, iſt, daſs wir uns unvermerkt an die Stelle des höchſten Weſens ſetzen, und ſchlieſsen, es müſſe in allen Fällen dieſelbigen Regeln beobachten, die wir uns an ſeiner Stelle als die beſten und vernünftigſten würden vorgeſchrieben haben.

Wir ſehen, Hume's gefährliche Argumente beziehen ſich auf den feinen Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er ſei von dem Theismus unabtrennlich, und mache ihn in ſich ſelbſt widerſprechend.

Aber, fährt Hume fort, auſserdem, daſs der ordentliche Lauf der Natur uns überzeugt, daſs ſie durch ganz andere Principien und Maximen regiert werde, als wir haben, iſt es evident allen Regeln der Analogie zuwider, von den Abſichten und Projecten der Menſchen auf die Abſichten und Projecte eines Weſens zu ſchlieſsen,

welches über die Menſchen ſo ſehr erhaben iſt. Allein es ergiebt ſich noch eine Schwierigkeit über dieſen Gegenſtand. Es iſt zweifelhaft, ob es möglich ſei, eine Urſache bloſs aus ihrer Wirkung zu erkennen; oder, um es anders auszudrücken, ob es eine Urſache von einer ſo beſondern und einzigen Natur geben könne, daſs ſie gar keine ihr parallele Urſache zulaſſe, und gar keine Beziehung, gar keine Ähnlichkeit habe mit den andern Objecten, die ſich unſrer Betrachtung darbieten. Wir können doch nur alsdann von einem Gegenſtande auf den andern ſchlieſsen, wenn die Arten beider Gegenſtände beſtändig mit einander verknüpft ſind. Giebt man uns nun eine ganz einzige Wirkung, die unter keiner bekannten Art begriffen werden kann, ſo iſt nicht abzuſehen, wie man eine Induction oder Conjectur über ihre Urſache machen könne. Und doch ſetzt man voraus, daſs das Univerſum eine Wirkung ſei, die einzig in ihrer Art iſt, und daſs es nichts gebe, was ihr parallel ſei; und hieraus ſchlieſst man ſodann auf die Exiſtenz einer Gottheit, welche eine eben ſo iſolirte Urſache, ohne etwas, das ihr parallel wäre, iſt.

Ständlin Geſchichte und Geiſt des Skepticismus 2. B. II. Periode S. 137 — 247.

Hutcheſon.

Franz Hutcheſon, Doctor der Rechte und Profeſſor der Philoſophie zu Glasgow in Schottland, war den 8ten Auguſt 1694 im nördlichen Theile von Irland gebohren, und ſtudirte auch auf einer Akademie in dieſem Königreiche, wo er ſich mit einem mehr als gewöhnlichen Eifer und Fleiſse auf die ſcholaſtiſche Philoſophie legte. Im Jahr 1710 begab er ſich auf die Univerſität zu

Glasgow, und brachte es daſelbſt in der Philoſophie, der griechiſchen und lateiniſchen Sprache, der Theologie und andern Kenntniſſen ſo weit, als man es von einem ſo fähigen und ſorgfältig gebildeten Kopf erwarten konnte. Er hatte 6 Jahr auf der Univerſität zu Glasgow zugebracht, als er nach Irland zurück ging, und ſich den gewöhnlichen Prüfungen unterwarf, um in den geiſtlichen Stand zu treten; worauf ihm die Freiheit ertheilt wurde, unter den Presbyterianern zu predigen. Auf Erſuchen einiger Edelleute errichtete er eine Art von Privatakademie in Dublin.

2. Nachdem Hutcheſon ſeine Akademie ſieben bis acht Jahr mit groſsem Beifall unterhalten hatte, wurde er im Jahr 1729 nach Schottland als Profeſſor der Philoſophie auf der Univerſität zu Glasgow berufen. Er ſtarb daſelbſt 1747, im 53ſten Jahre ſeines Alters, und im 16ten ſeines Aufenthalts zu Glasgow.

3. Diejenigen ſeiner Schriften, worin er ſeine philoſophiſchen Ideen aufſtellte, ſind:

An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue. London, 1726., gr. 8.

Der Lord Viſcount Moleswarth ſetzte ihn durch ſeine Critiken und Anmerkungen in den Stand, dieſe ſeine Unterſuchung zu verbeſſern und vollkommener zu machen; D. Synge, Lord-Biſchof von Elphin überſahe ebenfalls dieſe Schrift, und half dem Verfaſſer den allgemeinen Plan des Werks entwerfen.

Eſſay on the nature and guiding of Paſſions. London 1728., gr. 8. u. Lond. 1742. 8.

Letters of Hibernicus, enthalten einige philoſophiſche Abhandlungen, worin Hutcheſon auf eine andere, und der menſchlichen Natur anſtändigere Art, als Hobbes, die Urſachen des Lachens aufſuchte.

Synopſis Metaphyſicae, ontologiam et pneumatologiam complectens. Edit. 2. 1744. 8. Argentorati, 1771. 8.

Philoſophiae moralis inſtitutio compendiaria libris III. Edit. 2. auct. Glasg. 1745. 8. Engliſch, zweite Auflage. Glasgow, 1753. 12. mit beträchtlichen Zuſätzen.

Syſtem of moral Philoſophy in three Books. Glasgow 1755. Von ſeinem Sohn, einem Arzt gleiches Namens, herausgegeben, 2 Vol. gr. 4. wieder aufgelegt, 1780 — 1784. Deutſch, Leipzig, 1756. 2. Bde., in 8., welche Überſetzung ich hier benutzen will.

Vor dieſem Werke ſteht auch ſein Leben von Wilh. Leechmann, Doctor und Profeſſor der Theologie zu Glasgow, aus welchem die vorhergehenden Nachrichten von Hutcheſons Leben genommen ſind. Hutcheſon iſt uns hier merkwürdig wegen der Grundſätze in ſeinen Schriften über die Moral. Dieſe Grundſätze ſind in allen dieſen Schriften die nehmlichen, aber die Ordnung im Vortrage iſt ſehr verſchieden. Noch hat er herausgegeben:

Logicae compendium, praefixa eſt diſſertatio de philoſophiae origine ejusque inventoribus aut excultoribus praecipuis. Ad exemplar Glasguenſe. Argentorati, 1771. 8.

Dieſe Nachrichten von Hutcheſons Schriften ſind aus Adelungs Fortſetzung und Ergänzungen zu Jöchers Gelehrten-Lexico entlehnt.

4. Von dieſem Hutcheſon ſagt nun Kant (G, 91. *): „man müſſe das Princip der Theilnehmung an Anderer Glückſeligkeit, mit Hutcheſon, zu dem von ihm angenommenen moraliſchen Sinne rechnen.“ Folgendes iſt ein Auszug aus Hutcheſons Syſtem der Moralphiloſophie über dieſen Gegenſtand.

Unter den feinern Empfindungskräften des Menſchen iſt auch eine höhere, als alle übrigen, durch welche für ihn in den Handlungen die groſse Quelle ſeiner Glückſeligkeit zubereitet iſt, nehmlich diejenige, vermittelſt welcher er moraliſche Begriffe von Handlungen und Charaktern erhält. Auſser den Idioten (d. i. ſolchen, die ſtolz vorgeben, ſie wiſſen viel, was ſie doch nicht wiſſen,) gab es nie eine Art von Menſchen, welche alle Handlungen für gleichgültig angeſehen hätten. Sie finden alle den moraliſchen Unterſchied der Handlungen, ohne Abſicht auf den Vortheil oder Nachtheil, den ſie zu gewarten haben. Dieſe Empfindungskraft iſt das moraliſche Gefühl. Vermöge deſſelben bringt das Bewuſstſeyn unſrer edlen Neigungen und der daraus herflieſsenden Handlungen die angenehmſten Empfindungen des Beifalls und einer innerlichen Zufriedenheit, und die Bemerkung dieſer Neigungen und Handlungen an Andern ein inniges Gefühl des Beifalls und einen daher entſtehenden Eifer für ihre Glückſeligkeit in uns hervor. Wenn wir uns der entgegengeſetzten Neigungen und Handlungen ſelbſt bewuſst ſind, ſo fühlen wir ein Miſsfallen an uns ſelbſt; wenn wir ſie an Andern bemerken, ſo miſsbilligen wir ihre Gemüthsbeſchaffenheit.

Dieſes moraliſche Gefühl iſt allen Menſchen ge-

mein. Daſs aber der Grund der Moralität ein moraliſches Gefühl ſei, beweiſet Hutcheſon ſo:

Der Begriff der moraliſchen Güte liegt nicht darin,

I. daſs ſie uns vermittelſt der Sympathie Vergnügen verſchafft; oder daſs ſie das moraliſche Gefühl vergnügt. Denn die Tugenden der Menſchen unter den entfernteſten Völkern erhalten eben ſowohl unſern Beifall, als die Tugenden unſrer Freunde; und die Betrachtung der Tugend vergnügt uns, weil der Gegenſtand vortrefflich iſt; aber der Gegenſtand wird nicht darum für vortrefflich angeſehen, weil er uns vergnügt;

II. daſs ſie der handelnden oder urtheilenden Perſon Vortheil ſchafft; oder die Einbildung eines zukünftigen Vortheils. Wir achten eine Handlung um deswillen der Belohnung werth, weil ſie gut iſt, und wir halten ſie nicht deswegen für gut, weil ſie Belohnung verdient. Wir halten eine Handlung nicht darum für gut, weil ſie der handelnden Perſon das Vergnügen des eigenen Beifalls verſchafft, ſondern ſie verſchafft derſelben dieſes Vergnügen, weil ſie die Eigenſchaft hat, welche wir, vermöge der Beſchaffenheit dieſes Gefühls, billigen müſſen;

III. daſs die Neigungen und Handlungen mit dem göttlichen Willen oder Geſetz, oder auch mit der Wahrheit, oder endlich mit der Anſtändigkeit übereinſtimmen. Denn wir müſſen erſt die moraliſchen Vollkommenheiten Gottes kennen, ehe wir beurtheilen können, ob etwas mit denſelben übereinſtimmt, ſie ſetzen alſo ſchon die Moralität voraus. Die Übereinſtimmung mit der Wahrheit iſt kein eigenthümlicher Charakter der moraliſchen Güte, ſoll es aber Übereinſtimmung mit der moraliſchen Wahrheit ſeyn, ſo iſt das eine bloſse Tautologie, und hieſse ſo viel, als, gute Handlungen ſind ſolche,

von welchen es wahr iſt, daſs ſie gut ſind. Die moraliſche Güte kann auch nicht in der Zweckmäſsigkeit und Anſtändigkeit beſtehen; denn die zweckmäſsige Beſchaffenheit der Mittel oder der mittelbaren Abſichten beweiſet nicht, daſs ſie gut ſind, wenn nicht der letzte Endzweck gut iſt.

Eben ſo vergebens iſt es, die Unterweiſung, die Erziehung (nach Montaigne), die Gewohnheit, oder die Verknüpfung gewiſſer Begriffe als den Urſprung des moraliſchen Beifalls anzuführen.

IV. Es giebt ein moraliſches Gefühl, d. i. ein natürliches Gefühl der unmittelbaren Vortrefflichkeit gewiſſer Neigungen und der daraus flieſsenden Handlungen. Es iſt ein angebohrner Trieb, der nicht wie andere Triebe ſeinen Sitz in den Gliedmaſſen hat, und uns auch mit den Thieren gemein iſt, ſondern der, wie die Vernunft, ſeinen Sitz in der Seele hat. Aber ſie iſt nur als eine Gehülfin der letzten Beſtimmung unſers Verſtandes und Willens anzuſehen, ſie kann uns nur die Mittel anwenden oder zwei Endzwecke vergleichen lehren, die ſchon durch andere unmittelbare Kräfte beſtimmt ſind. Dies Gefühl iſt auch der Analogie der Natur gemäſs; denn auch in beſeelten Geſchöpfen andrer Art findet ſich ein angebohrner Trieb zu den Handlungen, die ihnen eigen ſind, und ſie empfinden die gröſste Luſt in der Befriedigung deſſelben, wenn ſie auch mit Arbeit und Schmerz verknüpft iſt. Dieſes moraliſche Gefühl erfordert aber Ausbildung und Verbeſſerung, nehmlich dadurch, wenn wir unſrer Seele gröſsere Syſteme und Neigungen von weiterm Umfange vorſtellen. Irret nicht auch ſelbſt unſre Vernunft oftmals, wenn ſie aus einer unvollkommenen und partialen Gewiſsheit übereilte Folgerungen zieht? Und doch wird unſer übereiltes Urtheil durch unſre eigene Vernunft wieder verbeſſert; ſo erfordert es auch nicht wieder einer höhern Kraft

als das Gefühl ſelbſt, die moraliſchen Empfindungen zu verbeſſern.

VI. Das moraliſche Gefühl iſt beſtimmt, über unſre anderen Kräfte die Herrſchaft zu führen.

VII. Die vornehmſten Gegenſtände des Beifalls ſind die liebreichen Neigungen (die Theilnehmung an Andrer Glückſeligkeit G. 91.*). Dieſes iſt aus der Erfahrung gewiſs.

VIII. Anſtändigkeit und Würde iſt von der Tugend unterſchieden. Es giebt Eigenſchaften, die weder als Laſter verworfen, noch als Tugenden gebilligt werden.

IX. Es giebt Grade der Tugend, z. B. Gegenſtände des moraliſchen Gefühls, die nicht die höchſten zu ſeyn ſcheinen. Erſtlich einige Eigenſchaften und Fähigkeiten, die von den liebreichen Neigungen unterſchieden ſind, z. B. wenn die Wahrhaftigkeit gebilligt wird; ferner, diejenige Neigung, die mit den liebreichen Neigungen am nächſten verwandt iſt, das Verlangen nach der moraliſchen Vortrefflichkeit. So

a. haben die Anwendungen der männlichen Kräfte, welche zwar in keiner natürlichen und nothwendigen Verbindung mit der Tugend ſtehen, aber doch über Sinnlichkeit und Eigennutz erhaben ſind, eine gewiſſe Würde, z. B. die Übungen in den ſchönen Künſten;

b. iſt es klar, daſs unſer moraliſches Gefühl ſolchen Eigenſchaften und Fähigkeiten, welche mit tugendhaften Neigungen unmittelbar verknüpft ſind, und welche die verächtliche Selbſtliebe ausſchlieſsen, z. B. der Aufrichtigkeit, einen weit gröſsern Werth beilegt.

c. Die ruhigen liebreichen Neigungen erhalten mehr Beifall als die Leidenſchaften. Die höchſte moraliſche Vortrefflichkeit iſt daher allgemeines Wohlwollen, und die Liebe dieſer Neigung.

X. Es giebt aber auch Grade des Laſters. Der geringſte Grad des Laſters iſt z. B. der Mangel der löblichen Fähigkeiten und Eigenſchaften, welcher wirklich keine übeln Neigungen einſchlieſst, und einen Charakter zwar nicht unmoraliſch, aber doch verachtungswürdig macht. So verachten wir eine Seele, die gegen das männliche Vergnügen, welches Künſte und ſchöne Wiſſenſchaften gewähren, unempfindlich iſt. Die Gegenſtände des geringſten moraliſchen Miſsfallens ſind:

a. Wenn man, bei Befriedigung einer anſtändigen eingeſchränkten Neigung, dasjenige aus der Acht gelaſſen hat, was das allgemeine Beſte mehr befördert haben würde, z. B. wenn Jemand bei Beſetzung einer Bedienung einen guten Freund einer andern Perſon vorzieht, welche mehr Geſchicklichkeit dazu hat.

b. Wenn Jemand dem gemeinen Beſten nachtheilige Handlungen unternimmt, um dadurch dem Tode, der Marter oder der Sklaverei zu entgehen. u. ſ. w.

5. Aus dieſer Theorie ſieht man, daſs Hutcheſon einen moraliſchen Sinn annimmt (G. 91. *), und daſs der praktiſche Beſtimmungsgrund in ſeinem Princip der Sittlichkeit materiell und ſubjectiv iſt (P. 69.), ſ. Achtung.

Hylozoismus,

ſ. Trägheit.

Hyperphyſiſch,

ſ. Erkenntniſs, ſpeculative.

Hypoſtaſiren.

Etwas zur Subſtanz machen, oder als Subſtanz vorſtellen, ohne daſs man Grund dazu hat, oder beweiſen kann, daſs es wirklich eine Subſtanz iſt. So wird die Idee des allervollkommenſten Weſens, nachdem man ſich einen ſolchen Gegenſtand gedacht hat, d. i. ſie realiſirt, oder als Ideal vorgeſtellt hat, hypoſtaſirt, oder als eine Subſtanz gedacht. Das griechiſche Wort Hypoſtaſis bedeutet ſo viel als Subſtanz. Hypoſtaſiren iſt noch unterſchieden von perſonificiren, d. i. zur Perſon machen, oder als Perſon (Subject einer moraliſch-praktiſchen Vernunft T. 93.) vorſtellen (C. 611. *).

2. Die ganze transſcendentale Seelenlehre gründet ſich auf eine Subreption des hypoſtaſirten Bewuſstſeyns (*apperceptio ſubſtantiata*). Das Weſen, welches in uns denkt, vermeint ſich ſelbſt durch die reinen Verſtandesbegriffe, z. B. Subſtanz, Daſeyn u. ſ. w., zu erkennen, und zwar durch diejenigen, welche unter jedem Titel der Kategorien die abſolute Einheit ausdrücken, z. B. Realität, Einheit. Das Bewuſstſeyn iſt aber ſelbſt der Grund der Möglichkeit der reinen Verſtandesbegriffe, welche ihrer Seits nichts anders vorſtellen, als die Einheit des Bewuſstſeyns in der Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anſchauung. Daher iſt das Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt oder das Selbſtbewuſstſeyn überhaupt die Vorſtellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit iſt, und doch ſelbſt unter keiner Bedingung weiter ſteht (unbedingt iſt). Man kann daher von dem denkenden Ich (Seele), das ſich als Subſtanz

u. ſ. w. denkt, ſagen: daſs es durch ſich ſelbſt alle Gegenſtände in der abſoluten Einheit des Selbſtbewuſstſeyns erkennt. Was ich aber durchaus nöthig habe, um etwas als Gegenſtand zu erkennen, das kann nicht als Gegenſtand erkannt werden. Denke ich aber darüber nach, als über einen Gegenſtand, ſo muſs es mir freilich ſo vorkommen, als erkennte ich es durch die Kategorien, ob es wohl nichts weiter iſt, als der Schein, daſs ich die Einheit in der Verknüpfung meiner Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjecte aller meiner Gedanken (dem Ich, oder der Seele) halte, welches Kant eben die Subreption des hypoſtaſirten Bewuſstſeyns nennt (C. 401. f.), ſ. Diſciplin, 18. und Ich.

Hypotheſe,

angenommener Satz, Vorausſetzung, *hypotheſis, ſuppoſitio, hypotheſe, ſuppoſition*, ſ. Diſciplin, 17—23., Bedürfniſs, 3., Beweis, 3. und Glaubensſache, 10.

Hypothetiſch,

hypotheticus, hypothétique. So heiſst alles das, was nur unter einer Bedingung gilt, z. B. der Satz, wenn es regnet, ſo wird es naſs, oder, wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, wird das beharrlich Böſe beſtraft. Was in dieſen Sätzen behauptet wird, wird hypothetiſch behauptet; denn daſs es naſs wird, gilt nur unter der Bedingung, wenn es regnet; und daſs der beharrlich Böſe beſtraft wird, unter der Bedingung, daſs eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt. Der ganze Satz, wenn es regnet, ſo wird es naſs, heiſst aber auch ein hypothetiſcher Satz, weil

die Behauptung (Aſſertion) eine Bedingung (Hypotheſis) einſchlieſst.

2. Es giebt alſo eine beſondere Relation der Urtheile, vermöge der ſie hypothetiſche genannt werden. Die Relation oder das Verhältniſs des Denkens in Urtheilen iſt nehmlich das Verhältniſs, in welchem die Vorſtellungen zu einander ſtehen, ob es nehmlich das Verhältniſs des Prädicats zum Subject, oder des Grundes zur Folge, oder der eingetheilten Erkenntniſs und der geſammleten Glieder der Eintheilung unter einander iſt. Iſt es das Verhältniſs des Grundes zur Folge, ſo werden zwei Urtheile im Verhältniſſe gegen einander betrachtet, und der daraus entſtehende Satz heiſst hypothetiſch. Der hypothetiſche Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, ſo wird der beharrlich Böſe geſtraft, enthält eigentlich das Verhältniſs zweier Sätze: es iſt eine vollkommene Gerechtigkeit da, und der beharrlich Böſe wird geſtraft. Ob beide dieſer Sätze an ſich wahr ſeyn, bleibt hier unausgemacht. Es iſt nur die Conſequenz, die durch einen ſolchen Satz gedacht wird (C. 98.). Wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, ſo wird der beharrlich Böſe geſtraft, iſt ein richtiges hypothetiſches Urtheil, obgleich beides, der Vorderſatz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, und der Nachſatz: ſo wird der beharrlich Böſe geſtraft, an und für ſich falſch ſeyn können; es kann falſch ſeyn, daſs eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, und es kann falſch ſeyn, daſs der beharrlich Böſe geſtraft wird, denn es kommt hier bloſs auf die Conſequenz (Abfolge) an; es wird bloſs ausgeſagt, wenn man annähme, daſs eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, ſo müſſe man auch annehmen, daſs der beharrlich Böſe geſtraft wird. In einem jeden hypothetiſchen Urtheile wird Vorderſatz und Nachſatz ein kategoriſches (unbedingtes) Urtheil ſeyn müſſen, denn

das Urtheil ſagt aus, daſs, wenn etwas ſei oder nicht ſei (Vorderſatz), auch etwas anders geſetzt oder nicht geſetzt werden müſſe (Nachſatz). Folglich wird ſowohl im Vorderſatz als im Nachſatz das Seyn oder Nichtſeyn kategoriſch ausgeſagt; nicht hypothetiſch, weil ſonſt für den Vorderſatz und Nachſatz noch beſondere Bedingungen ſeyn müſsten, indem der Vorderſatz nur überhaupt die Bedingung des Nachſatzes iſt, weswegen eben der ganze Satz, aber nicht die beiden Glieder deſſelben hypothetiſch ſind. Der Nachſatz wird hypothetiſch durch den Vorderſatz, aber ohne den Vorderſatz hat er keine Bedingung in ſich, und iſt daher nicht an und für ſich ſelbſt hypothetiſch, ſondern kategoriſch.

3. Kant nennt es einen hypothetiſchen Gebrauch der Vernunft, wenn ſie dazu angewendet wird, beſondere Sätze, die an ſich gewiſs und gegeben ſind, aus ſolchen allgemeinen Sätzen abzuleiten, die nur problematiſch angenommen werden und bloſse Ideen ſind. Daſs der Menſch Empfindung, Bewuſstſeyn, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft, Luſt, Begierde u. ſ. w. hat, ſind beſondere Sätze, ſie ſagen nichts anders, als die Cauſalität unſerer eigenen Wirkungen aus, und ſind alſo an ſich gewiſs und durch die Erfahrung gegeben. Wenn nun problematiſch, d. i. ohne zu entſcheiden, ob der Satz wahr oder falſch iſt, angenommen wird, der Menſch hat eine Grundkraft, aus der alle jene Kräfte abſtammen, ſo iſt dieſe Grundkraft ein bloſser Vernunftbegriff oder eine Idee, durch welche alle in der Erfahrung gegebenen Kräfte in eine abſolute, d. i. ſolche Einheit zuſammengefaſst werden, die keine andere Einheit weiter vorausſetzt, und alſo in der Erfahrung, in der es nichts abſolutes giebt, nicht angetroffen wird. Der Begriff einer Grundkraft, von dem man nicht beweiſen kann, ob es wirklich ſo etwas gebe,

als wir uns in dieſem Begriff denken, enthält eine Regel, nach der wir die Kräfte des Menſchen ſollen kennen zu lernen ſuchen, nehmlich bei unſerer Erforſchung dieſer Kräfte ſo zu verfahren, als liege ihnen allen eine einzige Kraft zum Grunde, deren verſchiedene Zweige ſie nur wären, und welche eben die Grundkraft heiſst. Es wird alſo nun verſucht, ob man etwa, durch Vergleichung der mancherlei in der Erfahrung gegebenen Kräfte, ihre Anzahl verringern, und entdecken könne, ob ſie nicht etwa eine und dieſelbe Kraft, oder doch nur verſchiedene Beſtimmungen einer und derſelben Kraft ſind; ob nicht z. B. Einbildung, mit Bewuſstſeyn verbunden, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft, vielleicht gar Verſtand und Vernunft ſei. Jemehr wir auf dieſe Art die verſchiedenen Kräfte auf weniger zurückbringen können, deſtomehr nähern wir uns der Idee der Grundkraft, und ſchlieſsen, daſs die Regel von einer Grundkraft, welche alle beſondere Kräfte in ſich vereinige, Allgemeinheit habe. Ein ſolcher Gebrauch der Vernunft nun, gegebene beſondere Sätze von einem ſolchen allgemeinen Satze, den man nur als möglich angenommen, von dem man aber nicht beweiſen kann, daſs dieſe Annahme auch mit einem wirklichen Gegenſtande zuſammenſtimme, abzuleiten, heiſst der hypothetiſche Gebrauch der Vernunft (C. 674, f. 677. M. I. 791.)., ſ. Apodictiſch, 4.

4. Der hypothetiſche Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen iſt eigentlich nicht ſo beſchaffen, daſs, wenn man nach aller Strenge urtheilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Erklärungsgrund oder Grund der Ableitung angenommen wird, endlich dadurch unumſtöſslich gewiſs werde, weil ſich alles von demſelben ableiten läſst. Denn es kann ja immer noch Folgen geben, welche ſich nicht von ihm ableiten laſſen, wie will man alle möglichen

Folgen wiſſen, die, wenn man ſie wirklich alle wüſste, indem ſie aus demſelben angenommenen Grundſatze folgen, ſeine Allgemeinheit beweiſen würden? Es kann z. B. wohl möglich ſeyn, daſs diejenigen gegebenen Kräfte, welche ſich nicht unter den Begriff einer einigen Kraft bringen laſſen, auch nicht von einer einigen Kraft abſtammen; und kann es nicht noch unentdeckte Kräfte in dem Menſchen geben, die zwar bisher immer gewirkt haben, auf die man aber noch nicht aufmerkſam geworden iſt, weil man ihre Wirkungen überſehen, oder ſie mit andern vermiſcht und alſo von andern Kräften abgeleitet hat? Der hypothetiſche Gebrauch der Vernunft dient alſo nur dazu, Einheit in die beſondern Erkenntniſſe zu bringen, ſo weit als es möglich iſt, und ſo die Regel der Allgemeinheit zu nähern (C. 675. M. I. 792.).

5. Der hypothetiſche Vernunftgebrauch geht alſo auf die Ableitung der Verſtandeserkenntniſſe aus Einer Idee; das heiſst, durch ihn ſollen alle diejenigen Erkenntniſſe, welche aus Erfahrung entſpringen, oder doch zur Möglichkeit der Erfahrung dienen, ſo behandelt werden, als hingen ſie gleichſam in einem einzigen Begriff (der Idee) zuſammen, welcher jedem ſeine Stelle anweiſet, und es zum Gliede Eines Ganzen macht. Je mehr das glückt, deſto mehr hat die Idee für ſich; dies iſt der Probirſtein der Wahrheit derſelben. Das iſt, die allgemeine Regel (die Idee), deren Richtigkeit möglich, aber nicht entſchieden iſt, iſt falſch, wenn ſie ohne allen Erfolg angewendet wird, mehrere Verſtandeserkenntniſſe durch ſie zuſammen zu vereinigen, ſondern derſelben irgend etwas entgegen ſteht, welches aber nicht bloſser Mangel der Erkenntniſs (Unwiſſenheit) ſeyn darf. Umgekehrt iſt dieſe Einheit, welche man in die Verſtandeserkenntniſſe bringen will (als bloſse Idee) nur eine ſolche, die man immer nur

als eine Aufgabe anſehen muſs. Sie iſt bloſs hypothetiſch, und dient nur dazu, zu dem Mannigfaltigen und beſondern Verſtandesgebrauch einen Vernunftgrund (Princip) zu finden, und dieſen dadurch auch über nicht gegebene Fälle zu leiten und ſie zuſammenhängend zu machen (C. 675. M. I. 793.), ſ. Grundkraft und Hypotheſe.

Hypotypoſe,

ſ. Darſtellung.

I.

Ich.

Die einfache Vorſtellung, durch welche das Subject, welches die Vorſtellungen hat, oder das, deſſen Beſtimmungen die Vorſtellungen ſind, gedacht wird. Alle ſeine Anſchauungen und Gedanken bindet der Menſch an die Vorſtellung: Ich. In dieſem Ich ſelbſt iſt nichts Mannigfaltiges mehr, ſind weiter keine Merkmale oder Theilvorſtellungen, zu unterſcheiden; aber es iſt das, mit welchem alles Mannigfaltige der Anſchauung und des Begriffs, als daran geknüpft, vorgeſtellt wird. Es iſt die Vorſtellung des bloſsen reinen thätigen Selbſtbewuſstſeyns, durch welche nichts Mannigfaltiges zum Erkennen gegeben wird; denn es gehört bloſs zur Möglichkeit des Anſchauens, Denkens und Erkennens, weil alles dieſes an ein Ich geknüpft ſeyn muſs. Aber dieſes Ich ſchauet ſich ſelbſt nicht an, denn es iſt weder ein Anſchauungsvermögen, welches etwa unſinnlich oder intellectuell wäre, noch ein für die Anſchauung gegebener Gegenſtand, ſondern bloſs der Grund aller Verknüpfung des Mannigfaltigen zu einem Gegenſtande. Es iſt ein und daſſelbe (*unum idemque*) Selbſt, das ich mir bei allem, was ich anſchaue und denke, vorſtellen

muſs, weil ich mir desjenigen, wobei ich es mir nicht vorſtellte, auch nicht bewuſst werden könnte. Ich nenne Vorſtellungen eben darum meine Vorſtellungen, weil ſie insgeſammt an dieſes Ich geknüpft ſind. Kant nennt dieſes Ich auch die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit der Apperception (des Bewuſstſeyns); urſprünglich, weil dieſe Vorſtellung des Ichs von keiner andern weiter abgeleitet werden kann; ſynthetiſch, weil ſie aller Verknüpfung (Syntheſis) zum Grunde liegt und ſie möglich macht (C. 135.).

2. Dieſes Ich, oder, wenn es als das bezeichnet wird, was allem Denken zum Grunde liegt, und alles Denken (nicht als wirkende Urſache, ſondern) als erſtes Verknüpfungsmittel der Vorſtellungen möglich macht, dieſes: ich denke, muſs alſo alle meine Vorſtellungen begleiten können; denn ſonſt würde etwas in mir vorgeſtellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben ſo viel heiſst, als, die Vorſtellungen würden entweder unmöglich, oder wenigſtens für mich nichts ſeyn, denn ich wäre mir derſelben nicht bewuſst. Dieſe Vorſtellung des Ichs, oder, ich denke, iſt die Aeuſserung einer Selbſtthätigkeit (nicht ein Afficirtwerden der Sinnlichkeit), und heiſst auch die transſcendentale Einheit des Selbſtbewuſstſeyns, um damit anzuzeigen, daſs ohne ſie keine Erkenntniſs *a priori* möglich ſei, und daſs ſie aller Erfahrung vorausgehe und nichts von Erfahrung enthalte (C. 131. ff. M. I, 147.), ſ. Apperception und Selbſtbewuſstſeyn.

3. Daſs dieſes Ich immer daſſelbe Ich, bei allem Mannigfaltigen in einer Anſchauung, iſt, enthält eine Verknüpfung von Vorſtellungen, und iſt nur dadurch möglich, daſs ich mir dieſer Verknüpfung bewuſst bin. Denn bei allen meinen Vorſtellungen, deren ich mir bewuſst bin, iſt

zwar der Gedanke, dafs Ich ſie habe; allein dieſes Bewufstſeyn iſt zerſtreuet, und es gehört noch ein eigener Act dazu, um mir vorzuſtellen, dafs alle dieſe verſchiedenen Ich ein und daſſelbe Ich ſind. Dieſe Vorſtellung bekomme ich dadurch noch nicht, dafs ich jede Vorſtellung mit Bewufstſeyn begleite, oder mir derſelben bewufst bin; ſondern dafs ich eine Vorſtellung zu der andern hinzuſetze, und mir der Verknüpfung derſelben bewufst bin. Alſo nur dadurch, dafs ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorſtellungen in Einem Bewufstſeyn verbinden kann, iſt es möglich, mir vorzuſtellen, dafs jedes einzelne Ich in jeder einzelnen Vorſtellung mit allen übrigen ein und daſſelbe iſt (C. 133.), ſ. Bewufstſeyn.

4. Die Vorſtellung Ich, oder, ich denke, ſteht nicht auf der Tafel der Stammbegriffe des reinen Verſtandes, und iſt dennoch eine transſcendentale Vorſtellung, dergleichen jene Stammbegriffe auch ſind. Darum iſt aber doch die Tafel der Stammbegriffe des reinen Verſtandes nicht mangelhaft, denn das Ich iſt kein ſolcher Stammbegriff des reinen Verſtandes. Es iſt eigentlich das Vehikel aller Begriffe, und mithin auch der transſcendentalen, folglich auch jener Stammbegriffe. Alſo iſt es auch eine transſcendentale Vorſtellung, aber es kann keinen beſondern Titel haben. Denn es dient nur dazu, alles Denken, als zum Bewufstſeyn gehörig, aufzuführen. Es iſt alſo rein von aller Erfahrung, oder von allem Eindruck auf die Sinne. Allein es dient dennoch dazu, zweierlei Gegenſtände aus der Natur unſerer Vorſtellungskraft zu unterſcheiden, das, was alle Gedanken, als ſeine Beſtimmungen, hat, und den Gegenſtand der äufsern Sinne. Jenes wird durch das Ich gedacht, und heifst: Seele, fällt nicht in die äufsern Sinne, und iſt folglich blofs im innern Sinn; dieſer heifst Cörper, und wird auch durch die äufsern Sinne wahrgenommen.

Dennoch bedeutet der Ausdruck Ich auch den Gegenſtand der Pſychologie oder Seelenlehre. Will ich nun weiter nichts von der Seele wiſſen, als was ich unabhängig von aller Erfahrung (welche das Ich in *concreto* beſtimmt) aus dieſer Vorſtellung Ich ſchlieſsen kann, ſo kann dies rationale Pſychologie oder Seelenlehre aus bloſser Vernunft heiſsen (C. 399. f. M. I. 449.).

5. Die Seelenlehre aus bloſser Vernunft iſt alſo eine angebliche Wiſſenſchaft, welche man auf den einzigen Satz:

ich denke

hat erbauen wollen. Er gehört zur Transſcendentalphiloſophie, oder zu der Wiſſenſchaft, welche alle reine menſchliche Erkenntniſs *a priori* aufſtellt und entwickelt; es iſt daher zu unterſuchen, ob dieſe Wiſſenſchaft Grund habe, oder ob man wirklich *a priori* von dem, was da denkt, etwas wiſſen könne. Man könnte zwar vielleicht ſagen: der Satz, ich denke, ſei ein Erfahrungsſatz, denn er drücke eine Wahrnehmung meiner ſelbſt aus; dann wäre auch die darauf gebauete Seelenlehre nicht aus bloſser Vernunft, ſondern aus der Erfahrung. Allein das Ich, oder, ich denke, kann ſo wenig aus der Erfahrung entſpringen, daſs vielmehr ohne daſſelbe gar keine Erfahrung, ja auch keine Vorſtellung *a priori* möglich iſt. Soll ich den Gedanken: Subſtanz, haben, ſo muſs er an das: ich denke, geknüpft ſeyn; denn das deutlich gedachte Bewuſstſeyn des Gedankens: Subſtanz, iſt nichts als der Gedanke: ich denke die Subſtanz. Man muſs hier folgendes wohl bedenken, wenn man alle Zweifel darüber,

ob das, was Kant für transscendental und *a priori* ausgiebt, nicht doch im Grunde blofs innere Erfahrung sei, aus dem Wege räumen will. Man kann unter innerer Erfahrung zweierlei verstehen:

a. die Erkenntnifs des besondern durch den innern Sinn Gegebenen, was ich nicht ohne Unterschied bei jedem Wesen, welches erkennt, oder Vorstellungen hat, voraussetzen kann; z. B. es ist meinem innern Sinn empirisch gegeben, dafs ich jetzt diese Gedanken habe, die ich hier niederschreibe, aufserdem auch wohl noch manche andere, zu welchen mich die Gegenstände um mich her, von welchen ich jetzt nicht ganz abstrahire, veranlassen, und die gewifs Niemand von denen, die dies lesen, jetzt auch haben wird. Eine solche innere Erfahrung ist wirklich empirische oder Erfahrungs-Erkenntnifs. Aber diese meine Erfahrungserkenntnifs hat

b. eine gewisse Form, welche jede menschliche Erfahrungserkenntnifs haben mufs, die folglich allen so erkennenden und Vorstellungen habenden Wesen gemein ist; z. B. jede Erfahrungserkenntnifs mufs in einem Bewufstseyn vorgestellet und verknüpft werden, eben so, wie jeder äufsere Gegenstand (Cörper) in einem Raum seyn mufs. Dafs dies nun aber nicht anders möglich ist, müssen wir uns nothwendig vorstellen, sonst könnten wir davon nichts wissen. Diese Vorstellung von dem, was zur innern Erfahrung überhaupt gehört, ist daher empirisch, in so fern ich mir dasselbe eben jetzt vorstelle; aber die Erkenntnifs dessen, was zu allem Empirischen

überhaupt nothwendig und allgemein gehört, ist doch nicht darum empirisch, weil sie mit meinem empirischen Bewusstseyn verknüpft seyn, d. i. im innern Sinn gedacht werden muss, wenn ich sie mir vorstellen will.

Wenn also gesagt wird, dies oder jenes ist durchs blosse Bewusstseyn gegeben, oder das Bewusstseyn belehrt uns unmittelbar davon, so heisst das darum nicht immer, es ist empirisch. Sondern es kömmt darauf an, wie es gegeben ist. Ist es so gegeben, dass sich ohne dasselbe gar keine Erfahrung, Wahrnehmung, und kein Verhältniss zu andern Wahrnehmungen denken lässt, und dass es also bei allen Erfahrungen und Wahrnehmungen vorkommen muss; so ist es zwar auch in den Erfahrungen des innern Sinnes zu finden, aber es ist doch kein besonderer Gegenstand der Erfahrung für dieses oder jenes denkende Subject, sondern gilt für alle denkende Subjecte. Die diesem Gegenstande anklebende Nothwendigkeit und Allgemeinheit kann man ja gar nicht wahrnehmen (s. *A priori*). So wie daher bei äussern Gegenständen auch ein Raum wahrgenommen wird, welches aber nicht möglich wäre, wenn nicht unsere Sinnlichkeit die Beschaffenheit hätte, dass aus ihr die Vorstellung des Raums erzeugt werden kann; so wird auch bei allen unsern Vorstellungen überhaupt das Selbstbewusstseyn oder der Gedanke: ich denke, wahrgenommen, wenn man seine Aufmerksamkeit darauf richten will, welches aber nicht möglich wäre ohne einen Grund, der aller Erfahrung vorausgeht, und also seinem Ursprung nach nicht empirisch seyn kann, weil er erst alle Erfahrung möglich macht, und der daher transscendental genannt wird. Dies ist das transscendentale Selbstbewusstseyn oder der

transſcendentale Grundgedanke: ich denke, ohne welchen ich nicht einmal die Erfahrung machen könnte, daſs ich, und was ich, jetzt denke. Daſs ich aber dieſes von dem: ich denke, weiſs, iſt nicht etwa eine innere Erfahrung, oder dadurch erzeugt, daſs man von allem Inhalt des Denkens abſtrahirt, denn dann könnte ich ja nicht wiſſen, daſs es bei aller innerer Erfahrung; in jedem durch Anſchauungen und Begriffe erkennenden Weſen ſo ſeyn muſs; ſondern ich weiſs es daher, weil, wenn ich das transſcendentale Ich weglaſſen will aus der Vorſtellung, wie das Anſchauen und Denken möglich iſt, dies gar nicht angehet. Das iſt nun nicht empiriſche, ſondern transſcendentale Erkenntniſs des Empiriſchen und ſeiner Möglichkeit. Daſs ich dieſe transſcendentale Erkenntniſs habe, iſt empiriſch, ſie ſelbſt aber gründet ſich nicht auf Erfahrung, ſondern auf die Unmöglichkeit, daſs eine Vorſtellung die meinige ſeyn könnte, wenn ich ſie nicht an den Gedanken: ich denke, knüpfen, oder den Gedanken: ich denke dieſe Vorſtellung, haben könnte. Dies iſt ein identiſcher Satz, und es bedarf derſelbe alſo keines weitern Beweiſes. Das ich denke drückt daher zwar die Wahrnehmung unſrer ſelbſt aus, aber es iſt nur dann die Wahrnehmung unſrer ſelbſt, wenn durch ihn erkannt wird, was wir denken; ſonſt iſt er nur der nothwendige und allgemeine Grund der Möglichkeit aller Wahrnehmung, durch welchen allein aber noch nichts wahrgenommen wird. Darum aber, weil uns das empiriſche Bewuſstſeyn (das Denken in demſelben) zum Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit und Allgemeinheit des transſcendentalen Bewuſstſeyns, oder des transſcendentalen Gedankens: ich denke, verhilft, kann ich nicht ſagen, daſs derſelbe aus der Erfahrung entſprungen ſei (C. 400. f. M. I. 450.).

6. Ich denke, ist also der allgemeine Text der rationalen Psychologie. Nähme sie irgend einen Gegenstand der Wahrnehmung, z. B. Lust oder Unlust, noch dazu, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern empirische Psychologie oder Erfahrungsseelenlehre. Durch dieses ich denke will man also einen Gegenstand *a priori* kennen lernen, den wir Seele nennen, und der das nicht blos gedachte, sondern wirklich existirende Subject alles Anschauens und Denkens seyn soll. Die Prädicate desselben dürfen folglich auch nicht empirisch seyn, sonst würde das die (vermeintliche) Wissenschaft von der Seele selbst in diesem Stück empirisch machen, und die Reinigkeit der Rationalität und Unabhängigkeit der Wissenschaft von aller Erfahrung verderben (C. 401. M. I. 451.).

7. Alles, was von einem Gegenstande zu sagen ist, finden wir, wenn wir eine Kategorie nach der andern auf ihn anwenden, um ihn dadurch zu erkennen. Der Gegenstand ist hier nun: Ich als denkendes Wesen, oder die Seele. Wir wollen nun hierauf die Kategorien nach der Ordnung der Tafel im Artikel Erfahrungsurtheil 11, B. anwenden. Aber wir wollen hier von der Kategorie der Substanz anfangen, weil, wenn ein Ding an sich selbst vorgestellt werden soll, das seine Grundbestimmung ist, dass es etwas sei, wovon Bestimmungen gelten, oder das Bestimmungen hat. Dies ist aber der Begriff, dass es eine Substanz, oder ein für sich, nicht als Bestimmung eines andern Dinges, bestehendes Ding sei. Die Titel, durch welche die rationale Seelenlehre durchgeführt werden muss (die Topik derselben) sind also von dem Begriff der Substanz an, nach der Ordnung der Tafel der Kategorien rückwärts, folgende:

Die Seele ist

1

der Relation nach:
Subſtanz.

2

der Qualität nach:
einfach.

3

der Quantität nach:
Einheit.
(numeriſch identiſch oder eine und dieſelbe in verſchiedenen Zeiten).

4

der Modalität nach:
exiſtirend,
im Verhältniſſe zu möglichen Gegenſtänden im Raum.

(C. 402. M. l., 452.).

8. Aus dieſen Elementen entſpringen alle Begriffe der rationalen Seelenlehre. Nehmlich die Seele iſt

a. als Subſtanz im innern Sinn das Gegentheil von der Subſtanz im äuſsern Sinn, folglich nicht Materie, oder immateriell;

b. als einfach unauflöslich, oder ſie kann nicht in Theile zerlegt werden, ſie iſt folglich unverweslich oder incorruptibel;

c. als Einheit immer dieſelbe Subſtanz; nun nennt man das Vermögen, ſich ſeiner ſelbſt in den

verſchiedenen Zuſtänden als ein und daſſelbe Ding oder ſeiner Identität bewuſst zu ſeyn, die pſychologiſche Perſönlichkeit; folglich hat die Seele Perſönlichkeit. Dieſe drei Stücke geben den Begriff der Spiritualität, oder daſs die Seele eine Perſon ſei, die auch ohne Cörper, als eine immaterielle, folglich einfache Subſtanz an und für ſich ſelbſt exiſtiren könne. Sie iſt

d. als exiſtirend in Wechſelwirkung mit einem Cörper. Folglich belebt ſie einen Cörper. Einen ſolchen Grund des Lebens in der Materie nennen wir aber eine Seele. Die Seele iſt alſo der Grund der Animalität, oder der Thierheit. Da nun aber dieſer Grund des Lebens einfach und unverweslich iſt, ſo nimmt das Leben der Seele kein Ende, folglich hat die Seele Immortalität oder Unſterblichkeit (C. 403. M. I, 453.).

9. Eigentlich liegen dieſer ganzen transſcendentalen Seelenlehre vier Paralogismen oder Vernunftſchlüſſe, die ihrer Form nach falſch ſind, zum Grunde. Dieſe vier Paralogismen ſind es eigentlich, welche dieſe vermeintliche Wiſſenſchaft der reinen Vernunft, von der Natur unſeres denkenden Weſens, liefern. Dieſe ganze Wiſſenſchaft wird aber eigentlich mit Hülfe der Kategorien aus der an Inhalt gänzlich leeren Vorſtellung Ich, die nichts anders als das bloſse Bewuſstſeyn iſt, herausgeſponnen. Man kann nicht einmal ſagen, daſs dieſes Ich ein Begriff ſei, denn es laſſen ſich in demſelben keine Merkmale weiter unterſcheiden, ſondern es iſt das bloſse Bewuſstſeyn, das alle Begriffe begleitet. Durch dieſes Ich (oder, wenn vom Denken eines andern Subjects die Rede iſt, Er, Es, das Ding, welches denkt) wird bloſs ein transſcendentales Subject der Gedanken vorgeſtellt. Das heiſst, es iſt das Subject, dem alle Gedanken, als ſeine

Prädicate müſſen beigelegt werden, von dem wir alſo nur etwas wiſſen durch die Prädicate, die es hat, d. i. daſs es denkt und dieſe oder jene Gedanken hat. Nun dürfen wir aber daſſelbe nicht aus den wirklichen Gedanken, die es hat, und den Naturgeſetzen, nach welchen dieſe Gedanken erfolgen, z. B. dem Geſetze der Aſſociation u. ſ. w. kennen lernen wollen, denn ſonſt lernten wir es aus der Erfahrung kennen, und wir bekämen dann Erfahrungsſeelenlehre, aber nicht Seelenlehre aus bloſser Vernunft (rationale Pſychologie) (C. 405. M. I. 456.). Es bleibt uns alſo nichts übrig, als die Vorſtellung: das Ding, welches denkt. Dies iſt nun bei den verſchiedenen denkenden Subjecten, wenn wir die durch die Erfahrung gegebenen Gedanken, die es hat, davon abſondern, in nichts von einander unterſchieden. Auch können wir von demſelben keine Prädicate angeben, wenn wir es nicht durch die Gedanken, die es hat, alſo nicht empiriſch, wollen kennen lernen. Denn wir werden gleich ſehen, daſs die Prädicate, die wir in 8. von der Seele angegeben haben, erſchlichen ſind, und uns die Natur derſelben gar nicht aufdecken können. Folglich iſt uns das eigentliche Subject der Gedanken, oder das Ding, was da denkt, gänzlich unbekannt, und wir können niemals, auch nicht einmal davon, daſs es und wie es exiſtirt, uns den mindeſten Begriff machen. Der Algebraiſt nennt die unbekannte Gröſse, welche es ſucht, x, und wir müſſen geſtehen, daſs dieſes denkende Subject uns ſo unbekannt iſt, wie dem Algebraiſten ſein x, es iſt, wie dieſer ſich auszudrücken pflegt, gleich x (= x). Wollen wir uns von dieſem Dinge, was da denkt, eine Vorſtellung machen, ſo entſtehet nothwendig immer ein Cirkel. Denn wir müſſen ja dann ſchon dieſes Ich brauchen, um an dieſes Selbſtbewuſstſeyn die Vorſtellungen zu knüpfen, die wir uns von demſelben machen. Dies iſt eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen iſt.

Denn das Ich oder das Bewufstſeyn iſt nicht ſowohl eine Vorſtellung, durch die ein beſonderer Gegenſtand (eine exiſtirende denkende Subſtanz) ſoll vorgeſtellt werden, ſondern es iſt die Form, welche jede Vorſtellung, wenn ſie für mich Erkenntniſs ſeyn ſoll, haben muſs. Nur von einer ſolchen Vorſtellung, die an dieſes Ich geknüpft iſt, kann ich ſagen, daſs Ich dadurch etwas denke (C. 463. f. M. I., 454.).

10. Es muſs Jedermann gleich Anfangs befremden, daſs hier vom Beſondern aufs Allgemeine geſchloſſen wird, und das, was ich zur Möglichkeit meines Denkens vorausſetze, von der Möglichkeit des Denkens eines jeden Andern gelten ſoll. Die Beſchaffenheit meines denkenden Ichs ſoll mich berechtigen, dieſelbe Beſchaffenheit von jedem Andern, welcher denkt, zu behaupten. Ja alles, was da denkt, will man, ſoll ſo beſchaffen ſeyn. Nun ſcheint ja doch der Satz: Ich denke, empiriſch oder ein Erfahrungsſatz zu ſeyn, und doch will man ſich anmaſsen, auf einen ſolchen Erfahrungsſatz (der als ſolcher, ſeiner Natur nach, doch nur particular, oder für den gegebenen Fall gültig ſeyn kann, und deſſen Gegentheil auch ſehr wohl denkbar iſt) ein apodiktiſches und allgemeines Urtheil, ſo müſſen alle denkende Weſen beſchaffen ſeyn, wie ich es an mir finde, oder mein Selbſtbewuſstſeyn es in mir ausſagt, zu gründen. Allein dieſe Behauptung hat ihren guten Grund. Denn der Satz: Ich denke, iſt nicht ſowohl eine Erfahrung davon, wie es mir allein möglich iſt zu denken, als vielmehr eine Vorausſetzung, ohne welche gar kein Denken denkbar iſt. Folglich muſs ich auch *a priori* behaupten können, daſs wer da denkt, auch ein ſolches Bewuſstſeyn haben, oder alle ſeine Gedanken an das Ich knüpfen müſſe. Der Satz: ich denke, wird aber hier nicht als eine Erfahrung betrachtet, ſo wie ihn etwa Carte-

fius betrachtet, wenn es auf die Erfahrung: ich denke, die Behauptung gründet, folglich exiſtire ich (*cogito, ergo ſum*). Sondern der Satz: ich denke, wird hier problematiſch genommen, nehmlich, wenn gedacht werden ſoll, wenn das Denken möglich ſeyn ſoll, ſo muſs jeder Gedanke von dem: ich denke, nothwendig begleitet, oder an daſſelbe geknüpft ſeyn. Es iſt alſo hier bloſs die Frage (ohne noch vorher über das Daſeyn eines denkenden Subjects zu entſcheiden), welche Eigenſchaften des denkenden Subjects laſſen ſich aus dem bloſsen: ich denke, erkennen (C. 404. M. 1., 455.).

11. Wir wollen alſo nun den Satz: Ich denke, durch alle jene, in 8. angegebene, Prädicamente oder ſeyn ſollenden reinen Begriffe *a priori* der reinen Seelenlehre mit einem kritiſchen Auge verfolgen, um den Schein, der uns hier eine Erkenntniſs durch die bloſse Vernunft vorſpiegeln will, aufzudecken. Daſs ſich hier keine Erfahrung einmiſchen dürfe, ſondern die trüglichen Schlüſſe, die wir unterſuchen wollen, ganz rein *a priori* ſeyn, und den Grund einer reinen Seelenlehre *a priori*, alſo einen transſcendentalen Gebrauch des Verſtandes, enthalten ſollen, iſt ſchon (9.) bemerkt worden. Da man aber hier mit Recht die möglichſt gröſste Deutlichkeit erwartet, ſo muſs ich die Kürze der Ausführlichkeit und Deutlichkeit aufopfern. Ich werde alſo dieſe Prüfung nicht, wie Kant in der zweiten und den folgenden Auflagen der Critik der reinen Vernunft thut, in ununterbrochenem Zuſammenhange fortlaufen laſſen, ſondern ich werde Kants Vortrage in der erſten Auflage dieſes ſeines Werks folgen, und die Trüglichkeit jedes einzelnen Paralogismus beſonders aufſtellen (C. 406. M. I, 457.).

12. Noch will ich mit Kant eine allgemeine Bemerkung vorausſchicken, welche unſere

Aufmerksamkeit auf diese Paralogismen schärfen wird. Nicht dadurch, dass ich einen Gegenstand blos denke, erkenne ich denselben auch, sondern es muss mir der Gegenstand durch eine Anschauung gegeben seyn, und ich muss das durch die Anschauung gegebene Mannigfaltige in eine Einheit des Bewusstseyns zusammengefasst haben, weswegen ich dieses Mannigfaltige eben Gegenstand nenne, diese Einheit oder diesen Gegenstand bestimme ich nun, oder zähle das in ihm verknüpfte Mannigfaltige durch Prädicate auf, und das heisst, ich erkenne einen Gegenstand. Also erkenne ich mein denkendes Selbst noch nicht dadurch, dass ich den Gedanken Ich denke, oder, welches dasselbe ist, mir bewusst bin, dass ich denke. Sondern nur dann würde ich mein denkendes Selbst erkennen, wenn ich mir bewusst wäre, ich schauete dieses mein denkendes Selbst an, und das Mannigfaltige in dieser Anschauung wäre nun, in Ansehung jeder Function des Denkens, das ist, jeder Kategorie, bestimmt; es habe z. B. eine bestimmte Gröfse, Beschaffenheit u. s. w. s. Gebrauch, 4. und Demonstrabel, 2. Besonders in der zuletzt citirten Stelle dieses Wörterbuchs ist es deutlich auseinander gesetzt, dass diese Begriffe, Gröfse, Beschaffenheit u. s. w. zwar so viel verschiedene Arten sind, wie ich etwas an das Ich knüpfe, oder *modi* des Selbstbewusstseyns im Denken; aber dass ich durch diese Begriffe nicht eher einen Gegenstand erkenne, als wenn ich durch sie etwas, das mir in der Anschauung gegeben ist, an das Ich knüpfe. Es muss etwas angegeben werden können, was die Gröfse hat, was eine Beschaffenheit ist, u. s. f. Sonst sind diese Begriffe die blosen Functionen des Denkens, das ist, die Arten, wie über jeden Gegenstand gedacht wird, oder die Vorstellungen, vermittelst welcher der in der Anschauung gegebene Gegenstand erkannt wird. Ist es aber nicht etwas, das in einer Anschauung gege-

ben ist, so können zwar noch immer jene Begriffe (Gröfse, Beschaffenheit u. s. w.) gedacht werden, aber es wird vermittelst ihrer nicht ein Gegenstand, sondern es werden dann blofs diese leeren Begriffe allein gedacht. So ist es nun auch mit meinem denkenden Selbst, wenn ich dasselbe erkennen will. Wenn mir von demselben nichts durch eine Anschauung gegeben ist, so kann ich dasselbe auch nicht durch jene leeren Begriffe, Gröfse, Beschaffenheit, Substanz, Daseyn u. s. w. kennen lernen. Man stelle sich die Sache so vor:

Ich denke mein denkendes Selbst,
oder Ich denke Ich.

Das erste Ich in diesem Satze, oder das Ich denke, ist das bestimmende Selbst, oder das Bewufstseyn, das bei jedem Denken vorkömmt; das zweite Ich in diesem Satz, oder das denkende Selbst ist das bestimmbare Selbst. Nicht das erste ist der Gegenstand, der erkannt werden soll, sondern das zweite. Dann ist aber das zweite entweder das erste selbst, und ebendasselbe wird hier nur als Subject und Prädicat gedacht, oder der Satz ist identisch. Dann habe ich aber keinen Gegenstand zu dem Prädicat, sondern es ist das blofse Bewufstseyn selbst. Oder, das zweite Ich ist ein durch Anschauung gegebener Gegenstand. Dann ist es aber mein innerer Zustand, was ich in diesem Ich anschaue, es ist mir dann nehmlich ein Mannigfaltiges von Gedanken, Gefühlen, Bildern der Phantasie u. s. w. gegeben, die ich alle durch die Vorstellung des Ichs unter Eine Einheit der Apperception oder des Bewufstseyns bringe. Dies bestimmbare Ich, oder eigentlich mein Zustand im innern Sinne, kann man das Ich, als Gegenstand der Erfahrung, nennen; und es ist eben das Ich in dem Cartesianischen Satz: Ich denke (eine Erfahrung im innern Sinne), also bin ich (existire ich als un-

mittelbare Erfahrung). Das gäbe aber nicht rationale, ſondern empiriſche Seelenlehre (C. 406. M. I, 458.).

Erſter Paralogismus der Subſtantialität.

13. Oberſatz: Dasjenige, deſſen Vorſtellung das abſolute Subject unſerer Urtheile iſt, und daher nicht als Beſtimmung (Prädicat) eines andern Dinges gebraucht werden kann, iſt Subſtanz.

Unterſatz: Ich, als ein denkendes Weſen, bin das abſolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und dieſes Ich kann nicht als Beſtimmung (Prädicat) irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Schlufsſatz: Alſo bin Ich, als denkendes Weſen (Seele), Subſtanz (1. C. 348.).

Critik des erſten Paralogismus der reinen Pſychologie.

Man kann von jedem Dinge überhaupt ſagen, es ſei Subſtanz, ſo fern man es von bloſsen Prädicaten und Beſtimmungen der Dinge unterſcheidet. So kann man ſich ſogar eine Beſtimmung ſelbſt, in ſo fern man von ihr Beſtimmungen ausſagen will, als Subſtanz denken, z. B. die Gröſse, die Geſchwindigkeit, die Tugend. Dies heiſst aber nichts weiter, als Gröſse, Geſchwindigkeit, Tugend ſind logiſche Subjecte (logiſche Subſtanzen), denen gewiſſe Beſtimmungen, z. B. ausgedehnt, groſs oder klein, rein u. ſ. w. zukommen. Nun iſt in allem unſern Denken das Ich das Subject (die logiſche Subſtanz), dem Gedanken nur als Beſtimmungen inhäriren, nur durch die Verknüpfung

mit demſelben Gedanken ſind, und dieſes Ich kann nicht als die Beſtimmung eines andern Dinges gebraucht werden. Alſo muſs Jedermann ſich ſelbſt nothwendigerweiſe als die Subſtanz, das Denken, oder die Gedanken, aber nur als Accidenzen ſeiner ſelbſt, oder als Beſtimmungen anſehen, die zuſammen den Zuſtand ausmachen, in welchem ſein denkendes Selbſt vorhanden iſt oder exiſtirt (1. C. 348. f.).

Was ſollen wir nun aber von dieſem Begriffe einer (logiſchen) Subſtanz, oder daſs wir uns beim Denken bloſs als Subject betrachten müſſen, für einen Gebrauch machen? Der Hauptbegriff der Subſtanzialität eines Dinges, wenn darunter nicht das Verhältniſs deſſelben im Urtheil, daſs es als Subject gebraucht wird, ſondern daſs es wirklich für ſich und nicht als Beſtimmung eines andern Dinges exiſtirt, verſtanden werden ſoll, iſt die Beharrlichkeit. Eine Subſtanz iſt dasjenige, was immer fortdauert, und, natürlicher Weiſe oder nach den Geſetzen der Natur, nicht entſteht und nicht vergeht. Denn ſollte auch die Subſtanz, wie die Accidenzen, dem Wechſel unterworfen ſeyn, entſtehen und vergehen, ſo müſste auch ſie an etwas anderm entſtehen, vergehen und wechſeln, und wäre dann nicht eine Subſtanz, ſondern ein Accidenz dieſes andern Dinges. Kann ich nun aber wohl aus dem logiſchen Gebrauch, daſs ich mein Ich bloſs als logiſches Subject aller meiner Gedanken, und nicht als Prädicat gebrauchen kann, ſchlieſsen, daſs mein denkendes Selbſt oder dieſes Ich wirklich ein für ſich ſelbſt beſtehendes Weſen (reales und nicht bloſs logiſches) iſt, das für ſich ſelbſt fortdauert, und natürlicher Weiſe weder entſteht noch vergeht (C. 349.)?

Daſs ich den Begriff eines Gegenſtandes logiſch, zum Urtheil, als Subject gebrauchen kann, oder auch gebrauchen muſs, berechtigt mich noch nicht,

den Gegenſtand dieſes Begriffs für eine reale Subſtanz, oder ein für ſich exiſtirendes Ding zu erklären. Ja wir können gar nicht ſo ſchlieſsen, etwas iſt Subſtanz, folglich iſt es beharrlich; ſondern erſt an der Beharrlichkeit eines Dinges, die wir aus der Erfahrung kennen lernen, haben wir das Kennzeichen, daſs wir das Ding für eine Subſtanz erklären dürfen; und eben darum iſt auch der Begriff der Subſtanz zur Erkenntniſs bloſs empiriſch - (oder für die Erfahrung) brauchbar. Nun haben wir aber bei unſerm Satze: Ich bin Subſtanz, keine Erfahrung zum Grunde gelegt, weil wir dann nicht rationale, ſondern empiriſche Pſychologie bekommen würden, ſondern wir haben ihn lediglich daraus geſchloſſen, weil das Ich immer das beſtimmende Selbſt desjenigen Verhältniſſes (C. 142.) zwiſchen Subject und Prädicat iſt, welches das Urtheil ausmacht, d. i. aus der Beziehung, die alles Denken auf das Ich, als das gemeinſchaftliche Subject aller Gedanken hat, dem alles Denken inhärirt. Wollten wir aber auch durch ſichere Beobachtung eine ſolche Beharrlichkeit des denkenden Selbſt beweiſen, ſo würde dies doch nicht einmal möglich ſeyn, weil uns nichts zu dieſer Beobachtung gegeben iſt. Denn das Ich iſt zwar in allen Gedanken, und eben dies hat manche verleitet, es für eine Anſchauung zu halten. Allein dieſes Ich iſt ſo wenig eine Anſchauung, daſs man getroſt Jedermann auffordern kann, etwas anzugeben, was er in dieſem Ich anſchauet. Sogar von jeder reinen Anſchauung des Raums oder der Zeit kann man doch Prädicate angeben, aber das Ich iſt ein ganz leerer, obwohl nothwendiger Gedanke, der daher auch nicht einmal den Titel eines Begriffs verdient. Es läſst ſich nichts von dem Ich ſagen, wodurch ſich daſſelbe von jeder andern Anſchauung unterſchiede, ſondern jede Anſchauung iſt in dem Ich, d. i. an dieſe Vorſtellung geknüpft; ſie iſt das Vehikel aller An-

ſchauungen und Begriffe, Man kann alſo freilich wahrnehmen, daſs dieſe Vorſtellung bei allem Denken immer wiederum vorkömmt, nicht aber, daſs es (etwa ſo, wie die Materie in der äuſsern Anſchauung, von welcher ich ſagen kann, daſs ſie den Raum erfüllt, undurchdringlich ſei u. ſ. w.) das Beharrliche in der innern Anſchauung ſei, woran die Gedanken als die Accidenzen deſſelben wechſelten (1. C. 349. f.).

Hieraus folgt nun, daſs der vorſtehende erſte Paralogismus der transſcendentalen Pſychologie uns nur eine vermeintlich neue Einſicht aufhefte, indem er das beſtändige logiſche Subject des Denkens, von welchem im Oberſatz und Unterſatz allein die Rede iſt, für das reale Subject der Inhärenz der Gedanken oder die denkende Subſtanz ausgiebt, von welchem im Schluſsſatz allein die Rede iſt. Allein von dieſem realen Subject als einem wirklichen, als Subſtanz exiſtirenden, Dinge haben wir nicht die mindeſte Kenntniſs, und können ſie auch nicht haben. Denn das Bewuſstſeyn oder die Vorſtellung des Ichs iſt das einzige, was alle übrigen Vorſtellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unſere Gedanken und Wahrnehmungen müſſen angetroffen werden. Folglich iſt es als transſcendentales Subject die Bedingung aller Anſchauungen und aller Begriffe, und kann folglich ſelbſt weder Anſchauung noch Begriff ſeyn, folglich auch ſich weder auf einen empiriſchen Gegenſtand beziehen, der dadurch erkannt würde, noch uns zur Erkenntniſs des unbekannten Dinges an ſich verhelfen, welches wir, durch die Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens genöthigt, dieſem Ich ſowohl als allen Gedanken, als Subſtrat zum Grunde legen müſſen. Indeſſen kann man den Satz: die Seele iſt Subſtanz, gar wohl gelten laſſen. Nur muſs man darunter bloſs verſtehen, daſs wir uns die Seele, als Idee, nach der Analo-

gie als Subſtanz denken können, ohne dadurch die Natur der Seele, daſs ſie nehmlich bei allen Veränderungen, ſelbſt dem Tode des Menſchen, immer fortdauere, erkennen zu wollen (1. C. 350. f. C. 407. M. I, 459.).

Zweiter Paralogismus, der Simplicität.

14. Oberſatz: Dasjenige Ding, deſſen Handlung niemals als die Concurrenz (gemeinſchaftliche Wirkung) vieler handelnden Dinge angeſehen werden kann, iſt einfach.

Unterſatz. Nun iſt das denkende Ich, oder die Seele, ein ſolches Ding, deſſen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angeſehen werden kann.

Schluſsſatz: Alſo iſt das denkende Ich einfach (1. C. 351.).

Critik des zweiten Paralogismus der reinen Pſychologie.

Dies iſt der Achilles (ſ. Bewegung, 8. d.) aller dialektiſchen Schlüſſe der reinen Seelenlehre; nicht etwa bloſs ein ſophiſtiſches Spiel, welches ein Dogmatiker erkünſtelt hat, ſondern ein Schluſs, welcher die ſchärfſte Prüfung und die gröſste Bedenklichkeit des Nachforſchens auszuhalten ſcheint (1. C. 351.).

Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz iſt ein Aggregat vieler Subſtanzen, und die Handlung einer zuſammengeſetzten Subſtanz ein Aggregat vieler Handlungen. Was einer ſolchen zuſam-

mengesetzten Substanz, in so fern sie zusammengesetzt ist, als Accidenz inhärirt, ist ein Aggregat von solchen Accidenzen, welche Accidenzen der Theilsubstanzen sind, aus welchen die zusammengesetzte Substanz bestehet. Nun ist zwar eine Wirkung, die aus der Concurrenz (dem gemeinschaftlichen Wirken) vieler handelnden Substanzen entspringt, möglich, wenn diese Wirkung blos äuserlich ist. So ist z. B. die Bewegung eines Cörpers die vereinigte Bewegung aller seiner Theile. Allein mit den Gedanken, als innerlichen zu einem denkenden Wesen gehörigen Accidenzen, ist es anders beschaffen. Denn, setzet, das Zusammengesetzte dächte; so würde ein jeder Theil des Zusammengesetzten einen Theil des Gedankens, alle zusammengenommen aber allererst den ganzen Gedanken enthalten. Nun ist dieses aber widersprechend. Denn die Vorstellungen, die unter verschiedenen Wesen vertheilt sind (z. B. wenn die einzelnen Wörter eines Verses von verschiedenen denkenden Wesen gedacht würden), können niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen. Es mus immer ein einziges Wesen seyn, das sie zusammenfasst. Also kann der Gedanke nicht einem Zusammengesetzten, als einem solchen, inhäriren. Er ist also nur in einer Substanz möglich, die nicht ein Aggregat von vielen, mithin schlechterdings einfach ist. Dies ist die deutliche Auseinandersetzung des vorstehenden zweiten Paralogismus, nebst dem Beweise des Untersatzes (a. C. 351. f.).

Der sogenannte *nervus probandi*, oder die beweisende Kraft dieses Arguments (Beweises) liegt in dem Satze: dass zu einem Gedanken durchaus nothwendig sei, viele Vorstellungen in der absoluten Einheit des denkenden Subjects (durch die absolute Einfachheit der denkenden Substanz) zusammen zu fassen. Allein diesen Satz

kann Niemand aus Begriffen beweiſen. Wollte er nehmlich behaupten, der Satz:

> Viele Vorſtellungen können nur durch die abſolute Einheit des denkenden Weſens ein Gedanke werden,

ſei ein analytiſcher Satz, und man könne ihn durch bloſse Entwickelung des Begriffs eines Gedankens beweiſen; ſo iſt das falſch. Denn die Einheit des Gedankens, der aus vielen Vorſtellungen beſteht, iſt collectiv, d. i. eine ſolche, durch welche das Mannigfaltige in ein Ganzes verknüpft gedacht wird. Sie kann ſich alſo eben ſowohl auf die collective Einheit gründen, durch welche die Subſtanzen, welche die verſchiedenen Vorſtellungen hervorbringen, in Ein Ganzes verknüpft gedacht werden, als darauf, daſs das denkende Subject wirklich, ſeiner Natur nach, abſolut einfach ſei. So iſt die Bewegung eines Cörpers auch eine Einheit, denn ich kann mir ſie, mit Weglaſſung aller Ausdehnung, als die Bewegung eines bloſsen mathematiſchen Puncts denken. Und dennoch iſt dieſe Bewegung die zuſammengeſetzte Bewegung aller Theile deſſelben, und die Einheit des Gedankens: Bewegung, gründet ſich auf die Einheit des Begriffs des bewegten Cörpers, welche offenbar collectiv iſt, oder mehrere Vorſtellungen, die Theile des Zuſammengeſetzten, vereinigt vorſtellt, und nicht eine abſolute Einheit, welche der Cörper ſchon vermöge der Erfahrung nicht iſt, nach der er theilbar iſt. Man kann alſo nicht behaupten, es gehöre nothwendig zum Begriff eines zuſammengeſetzten Gedankens, daſs er durch eine abſolut einfache Subſtanz gedacht werde, und ein zuſammengeſetzter Gedanke und die Wirkung einer abſolut einfachen Subſtanz ſei identiſch oder vollkommen gleichgeltend. Da nun folglich voranſtehender Satz, da er nicht analytiſch iſt, ein

ſynthetiſcher Satz *a priori* ſeyn müſste, ſo wird ſich gewiſs kein Kenner ſolcher Sätze getrauen, die Richtigkeit deſſelben zu verantworten (1. C. 353.).

Aber es iſt auch nicht möglich, die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat in dieſem Satze auf Erfahrung zu gründen, ſo daſs man behaupten wollte, es ſei zwar ein ſynthetiſcher Satz, aber nicht *a priori*, ſondern aus der Erfahrung. Denn in der Erfahrung iſt jede Einheit nur bedingt, d. i. eine ſolche, in der wir vielleicht nichts Mannigfaltiges mehr auffinden können, oder von der wir doch nicht behaupten können, ſie ſei an und für ſich, und folglich in jeder Rückſicht, d. h. abſolute Einheit. Es giebt nehmlich gar nichts Abſolutes in der Erfahrung, weil alle Erkenntniſs immer eine Bedingung vorausſetzt, die ſie möglich macht, die Erkenntniſs des Abſoluten aber keine ſolche Bedingung vorausſetzen würde. Daraus aber, daſs wir etwas, z. B. die Zuſammenſetzung, nicht erfahren, folgt nicht, daſs ſie nicht vorhanden ſei. Woher nehmen wir denn alſo den Satz, deſſen Richtigkeit wir jetzt unterſuchen, und worauf ſich der ganze zweite Paralogismus ſtützt (1. C. 353.)?

Wenn man ſich ein denkendes Weſen vorſtellen will, ſo kann man dies nicht anders, als dadurch, daſs man ſich in Gedanken an die Stelle deſſelben ſetzt, und ſo dem zu erwegenden Gegenſtande (dem denkenden Weſen) ſein eigenes Subject unterſchiebt. Dies iſt bei keiner andern Art der Nachforſchung der Fall, weil wir da den zu erwegenden Gegenſtand jederzeit ſelbſt denken. Nun haben wir durchaus beim Denken nöthig, das Mannigfaltige der Vorſtellungen in Ein Bewuſstſeyn zuſammen zu faſſen, und es unter Einer Vorſtellung uns vorzuſtellen, welches eben denken heiſst, und ſodann dieſe Vorſtellung an die

abſolut einfache Vorſtellung Ich denke zu knüpfen, damit wir uns jener Vorſtellung, als der unſrigen, bewuſst werden. Wäre nun dieſe Vorſtellung: Ich denke, nicht abſolut einfach, ſondern zuſammengeſetzt, ſo könnte nicht geſagt werden Ich denke (das Mannigfaltige in Einer Vorſtellung), ſondern Mehrere würden das Mannigfaltige in mehrern Vorſtellungen denken, welches indeſſen wieder kein Denken des ganzen Gedankens oder Zuſammenfaſſen der Theilvorſtellungen in Ein Bewuſstſeyn ſeyn würde. Wir können uns alſo wohl vorſtellen, daſs das Ganze des Gedankens getheilt, und unter viel denkende Subjecte vertheilt werden könnte, denn ſo entſtänden ſo viel Vorſtellungen, als denkende Subjecte wären; aber das ſubjective Ich kann doch nicht getheilt und vertheilt werden, denn es wird zum Bewuſstſeyn jeder Vorſtellung erfordert, auch läſst ſich nichts Mannigfaltiges darin unterſcheiden (1. C. 354. f.).

Man kann auch nicht etwa ſagen, folglich haben wir doch an dieſem einfachen: Ich denke, die Erfahrung von etwas Abſolutem. Denn dieſer formale Satz des Bewuſstſeyns, worauf auch in dieſem Paralogismus die Einfachheit der Seele, alſo eine Behauptung der transſcendentalen Pſychologie gegründet werden ſoll, iſt keine Erfahrung. Er iſt die bloſse Form des Bewuſstſeyns, die zwar jeder Erfahrung anhängt, aber doch derſelben vorhergeht, oder nicht mit dem Stoff der Erfahrung gegeben iſt, ſondern dem Erkenntniſsvermögen angehört, und alſo in Anſehung ſeiner Möglichkeit (potentialiter) eher im Subject iſt, als der Stoff der Erfahrung. Dieſes Ich denke iſt aber nur die unerlaſsliche Bedingung, unter welcher gedacht werden kann, unter welcher für ein ſolches denkendes Weſen, als wir ſind, Erkenntniſs möglich iſt. Wie folgt aber nun hieraus, daſs darum das denkende Weſen, als ein wirk-

lich vorhandener Gegenſtand, auch ſeiner wirklichen Natur nach, einfach ſeyn müſſe, und daſs es ein jedes ſeyn müſſe, weil wir uns an die Stelle eines jeden denkenden Weſens ſetzen müſſen, wenn wir uns daſſelbe vorſtellen? Wie folgt wohl hieraus, daſs alle und jede Erkenntniſs überhaupt in jedem möglichen denkenden Weſen dieſes einfache: Ich denke, vorausſetze, da es doch bloſs etwas ſubjectives für uns iſt; und wie kann man behaupten, daſs etwas zum Begriff des denkenden Weſens gehöre, weil es zu einer Art der Erkenntniſs, nehmlich durch Anſchauungen und Begriffe, unentbehrlich iſt (1. C. 354.)?

Aber die Einfachheit meines Selbſt (als Seele) wird auch wirklich nicht aus dem Ich denke geſchloſſen. Sondern dieſe Einfachheit liegt ſchon unmittelbar in jedem Gedanken, den ich habe, und deſſen ich mir bewuſst bin. Der Satz: Ich bin einfach, muſs als ein unmittelbarer Satz des Bewuſstſeyns angeſehen werden. Es iſt damit ſo wie mit dem Carteſianiſchen Erfahrungsſatze: Ich denke, welcher ſo viel heiſst: Ich bin als denkend wirklich. Eben ſo heiſst auch der formale Satz des transſcendentalen Bewuſstſeyns (der von dem Carteſianiſchen Erfahrungsſatze wohl unterſchieden werden muſs, weil er rein *a priori* iſt) Ich denke, ſo viel, als, ich bin das einfache Subject, welches alles Mannigfaltige der Vorſtellungen, die als Ein Gedanke gedacht werden ſollen, zuſammenfaſst. Ich bin das einfache Subject, heiſst aber nicht, ich bin ein exiſtirendes (reales) Weſen, welches ſeiner Natur nach einfach iſt, ſondern, wenn ich denke, ſo kann ich mir nicht in dem Ich, dem Bewuſstſeyn, das Mannigfaltige, welches ich denke, vorſtellen, ſondern bloſs in den Vorſtellungen, die ich dadurch, daſs ich ſie an dieſes einfache Ich knüpfe, vereinige. Dieſes Ich iſt alſo nicht eine reale (als Gegenſtand exiſtirende), ſondern eine bloſs

logiſche (zum Denken unentbehrliche) Einheit (1. C. 354.).

Alſo iſt der ſo berühmte pſychologiſche Beweis der Einfachheit der Seele lediglich auf der untheilbaren Einheit einer Vorſtellung gegründet, die nur das Zeitwort (Verbum: Denken) in Anſehung der denkenden Perſon dirigirt. Es iſt offenbar, daſs dadurch, daſs wir jedem Gedanken das Ich anhängen, das Subject, welches dadurch als die Gedanken denkend vorgeſtellt wird, nicht ſeiner Natur nach, ſondern bloſs transſcendental, wie ihm das Denken allein möglich iſt, bezeichnet wird. Dadurch lernen wir aber nicht die mindeſte Eigenſchaft eines denkenden Weſens ſelbſt kennen, oder gelangen etwa zur Erkenntniſs der Seele. Das Ich bedeutet ein Etwas überhaupt (transſcendentales Subject), deſſen Vorſtellung allerdings einfach ſeyn muſs. Denn ſobald man dieſes Etwas *) beſtimmen will, muſs man es durch die Gedanken beſtimmen, die es hat; da wir nun dieſe weglaſſen, ſo kann folglich auch keine Beſtimmung deſſelben angegeben werden, d. h. es muſs als einfach gedacht werden. Die Einfachheit aber der Vorſtellung von einem Subject iſt darum nicht eine Erkenntniſs von der Einfachheit des Subjects ſelbſt, denn von deſſen Eigenſchaften wird ja gänzlich abſtrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck Ich (welchen ich auf jedes denkende Subject anwenden kann) bezeichnet wird (1. C. 355.).

So wie der Satz: ich bin Subſtanz, nichts bedeutete, als ich muſs mich beim Denken jederzeit

*) Etwas aber iſt bloſs die Vorſtellung eines noch gänzlich unbeſtimmten Begriffs, welches die einfachſte Vorſtellung iſt.

als Subject denken, dem die Gedanken als Prädicate inhäriren, so dafs folglich hier der Begriff Subſtanz die bloſse Kategorie iſt, wodurch allein noch nichts in der Erfahrung erkannt wird, wenn nichts gegeben iſt, was ich durch den Begriff Subſtanz erkenne; ſo kann ich auch ſagen, ich bin eine einfache Subſtanz, das iſt, wenn ich mich als Subject der Gedanken denke, ſo unterſcheide ich nicht in mir, dem Subject, ſondern in dem, was gedacht wird, ein Mannigfaltiges. Dadurch lerne ich folglich nicht mich ſelbſt als denkendes Weſen in der Erfahrung kennen; denn was iſt das, was einfach iſt? (1. C. 356.)

Die Behauptung von der einfachen Natur der Seele iſt nur in ſo fern von einigem Werth, wenn dadurch dieſes Subject von aller Materie unterſchieden, und unverweslich iſt; bloſs darum kann uns etwas an dieſer Behauptung liegen. Daher wird der Satz: die Seele iſt einfach, auch mehrentheils ſo ausgedrückt: die Seele iſt uncörperlich (immateriell). Es ſoll nun gezeigt werden, dafs von dem Satze, alles, was denkt, iſt einfache Subſtanz, nicht der mindeſte Gebrauch gemacht werden kann, um etwas über die Ungleichartigkeit der Seele, oder die Verwandtſchaft derſelben mit der Materie zu entſcheiden. Woraus denn folgen wird, dafs dieſer Satz in das Feld der Ideen gehört, und dafs es bloſs ein reines Vernunfturtheil iſt, das als ſolches ſeine Gültigkeit hat, nur nicht, um einen Gegenſtand (die Seele) dadurch zu erkennen (1. C. 356.).

Unſer denkendes Subject kann nicht cörperlich ſeyn, d. h. es kann keine Erſcheinung im Raume, kein Gegenſtand äuſserer Sinne ſeyn, denn Gedanken, Bewuſstſeyn, Begierden, ſind alles Gegenſtände des innern Sinnes. Allein dasjenige Etwas, was unſern Sinn ſo afficirt, dafs er die Vorſtellungen von Raum, Materie, Geſtalt u. ſ. w.

bekommt, kann vielleicht (als transſcendentaler Gegenſtand) zugleich das Subject der Gedanken ſeyn. Dieſes Etwas iſt nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zuſammengeſetzt, weil das alles Prädicate ſind, die nur die Erſcheinungen angehen. Folglich iſt die menſchliche Seele durch die Einfachheit ihrer Natur, wenn man ſie auch einräumen wollte, von dem Subſtrat der Materie, welches auch einfach ſeyn kann, noch gar nicht hinreichend unterſchieden. Ich kann gar wohl annehmen, daſs das Subſtrat der Materie an ſich einfach ſei, und daſs ihm, dem in Anſehung unſeres äuſseren Sinnes (als Erſcheinung) Ausdehnung zukömmt, an ſich ſelbſt Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen innern Sinn mit Bewuſstſeyn vorgeſtellt werden. Auf ſolche Weiſe würde eben daſſelbe, was in einer Beziehung cörperlich heiſst, in einer andern zugleich ein denkendes Weſen ſeyn, deſſen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derſelben in der Erſcheinung anſchauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daſs nur Seelen (als beſondere Arten von Subſtanzen) denken; es würde vielmehr, wie gewöhnlich, heiſsen, daſs Menſchen denken, d. i. eben daſſelbe, was als äuſsere Erſcheinung ausgedehnt iſt, innerlich (an ſich ſelbſt) ein Subject ſei, was nicht zuſammengeſetzt, ſondern einfach iſt und denkt. Aber, ohne dergleichen Hypotheſen zu erlauben, iſt es ſchon an ſich unſchicklich, zu fragen, ob die Seele (wenn ſie ein denkendes Weſen an ſich ſelbſt ſeyn ſoll) von gleicher Art mit der Materie ſei, da dieſe nur eine Art Vorſtellungen in uns iſt, und folglich nicht von gleicher Natur mit dem Dinge ſeyn kann, zu deſſen Zuſtand ſie nur, als eine Beſtimmung dieſes Dinges gehört. Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, ſondern mit dem Intelligibeln (dem Dinge an ſich), welches der äuſsern Erſcheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt;

ſo können wir, weil wir vom Dinge an ſich gar nichts wiſſen, auch nicht ſagen, daſs die Seele ſich von dieſem irgend worin innerlich unterſcheide. Und ſo taugt alſo der Begriff des einfachen Bewuſstſeyns gar nicht dazu in dem einzigen Falle, da er brauchbar ſeyn könnte, nehmlich in der Vergleichung meiner Selbſt mit Gegenſtänden äuſserer Erfahrung, das Eigenthümliche und Unterſcheidende ſeiner Natur zu beſtimmen. Folglich mag man immer zu wiſſen vorgeben, das denkende Ich, die Seele (ein Name für den transſcendentalen Gegenſtand des innern Sinnes, welchen man auch das Ich, als Noumenon nennen kann), ſei einfach, dieſer Ausdruck hat deshalb doch gar keinen auf wirkliche Gegenſtände ſich erſtreckenden Gebrauch, und kann daher unſere Erkenntniſs nicht im mindeſten erweitern. So fällt demnach die ganze rationale Pſychologie mit dieſer ihrer Hauptſtütze, zumal da der Fundamentalbegriff einer einfachen Natur auch in keiner Erfahrung angetroffen werden kann (1. C. 357. ff. C. 407. f. M. I. 460.).

Dritter Paralogismus, der Perſonalität.

15. Oberſatz: Was ſich der numeriſchen Identität ſeiner Selbſt in verſchiedenen Zeiten (oder daſs er ſtets ein und daſſelbe Ich iſt) bewuſst iſt, iſt ſo fern eine Perſon.

Unterſatz: Nun iſt die Seele ſich der numeriſchen Identität ſeiner Selbſt in verſchiedenen Zeiten bewuſst.

Schluſssatz. Alſo iſt die Seele ſo fern eine Perſon.

Critik des dritten Paralogismus der reinen Psychologie.

Wenn wir die numerische Identität (dass es ein und dasselbe Object ist) eines äussern Gegenstandes durch Erfahrung erkennen wollen, so werden wir auf das Beharrliche (die Substanz) derjenigen Erscheinung Acht haben, worauf sich alles Übrige als Bestimmung (als Accidenzen desselben) bezieht, und die Indentität dieses Beharrlichen in der Zeit während des Wechsels seiner Bestimmungen bemerken. Nun ist aber mein Ich, und alles, was an dasselbe geknüpft ist, ein Gegenstand des innern Sinnes, und alle Zeit ist blos die Form des innern Sinnes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner auf einander folgenden (successiven) Bestimmungen auf das numerischidentische Selbst, in aller Zeit, d. i. sie haben die Form der innern Anschauung meines Zustandes. Also ist der Satz der Identität meines Selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewusst bin, ein blos analytischer Satz, und sagt weiter nichts aus, als: das Selbstbewusstseyn muss bei allen Vorstellungen, die wir haben, oder deren wir uns bewusst werden sollen, vorkommen. Da nun alle meine Vorstellungen in der Zeit sind, so muss ich mir der ganzen Zeit, in welcher ich diese Vorstellungen hatte, als zu einem Selbst gehörig bewusst seyn, das ist aber einerlei mit dem, ich bin, mit numerischer Identität (als ein und dasselbe Ich), in aller dieser Zeit befindlich (1. C. 361. f.).

Es liegt also schon in dem Begriff des Bewusstseyns, dass die Identität meiner Person bei allem, was ich denke, unausbleiblich angetroffen werden muss. Wenn ich mich aber aus dem Gesichtspunct eines Andern betrachte, als Gegenstand seiner äussern Anschauung, so erwegt dieser äussere

Beobachter mich zuerſt in der Zeit, dahingegen in dem Bewuſstſeyn die Zeit eigentlich nur in mir vorgeſtellt wird. Er wird alſo aus meinem Ich doch noch nicht auf die objective Beharrlichkeit meines Selbſt ſchlieſsen, ob er gleich dieſes Ich mir einräumt. Denn die Zeit, in welche der Beobachter mich ſetzt, iſt nicht diejenige, die in meiner Sinnlichkeit angetroffen wird. Sondern dieſe Zeit, in welche der Beobachter mich ſetzt, iſt diejenige, welche in ſeiner Sinnlichkeit angetroffen wird. Folglich iſt die Identität, die mit meinem Bewuſstſeyn nothwendig verbunden iſt, nicht darum auch mit dem ſeinigen, d. i. mit der äuſsern Anſchauung meines Subjects durch einen Andern verbunden (1. C. 362. f.).

Es iſt alſo die Identität des Bewuſstſeyns meiner Selbſt in verſchiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zuſammenhanges, beweiſet aber gar nicht die numeriſche Identität meines Subjects als eines an und für ſich exiſtirenden Weſens. Denn es könnte in einem ſolchen Subject, ohnerachtet der logiſchen Identität des Ichs, doch wohl ein Wechſel vorgegangen ſeyn. Das heiſst, vielleicht iſt das reale (weſentliche) Subject der Gedanken im Wechſel, aber doch ſo, daſs das logiſche Subject (das Selbſtbewuſstſeyn beim Denken) immer daſſelbe bleibt. Vielleicht überliefert das eine reale Subject dem andern, bei dieſem Wechſel, das gleichlautende Ich, ſo daſs daſſelbe den Gedanken des vorhergehenden Subjects aufbehält, und ihn dem folgenden mittheilt. Man ſtelle ſich eine elaſtiſche Kugel, z. B. die elfenbeinerne Kugel auf einem Billard vor, wie ſie auf eine gleiche in gerader Richtung ſtöſst. Eine ſolche Kugel theilt derjenigen, auf die ſie ſtöſst, ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zuſtand, wenn man bloſs auf ihre Stelle, im Raume ſieht, mit. Man ſtelle ſich nun, nach der Analogie mit der-

gleichen Cörpern, denkende Subſtanzen vor. Dieſe Subſtanzen ſollen aber eine der andern Vorſtellungen, ſamt dem Bewuſstſeyn derſelben, einflöſsen können. So wird ſich eine ganze Reihe ſolcher Subſtanzen denken laſſen, von denen die erſte ihren ganzen Zuſtand (das Bewuſstſeyn mit allen daran gehefteten Vorſtellungen) der andern mittheilt. Die zweite theilt ihren eigenen Zuſtand, ſamt dem Zuſtande der vorigen Subſtanz, der dritten, und dieſe ihren eigenen Zuſtand und die beiden der vorhergehenden Subſtanzen der vierten mit, u. ſ. w. Die letzte Subſtanz würde ſich alſo aller Zuſtände der vor ihr wechſelnden Subſtanzen als ihrer eigenen bewuſst ſeyn, weil dieſe Zuſtände zuſamt dem Bewuſstſeyn derſelben in ſie übertragen worden, und dennoch würde ſie nicht ein und dieſelbe Perſon (an ſich) in allen dieſen Zuſtänden geweſen ſeyn (1. C. 363. f.).

Nach Heraklit iſt aller Dinge Stoff, die Ausdünſtung, Seele, denn dieſer iſt am wenigſten cörperlich, und in ſtetem Fluſſe; denn, ſagt er, gleiches wird erkannt durch gleiches, alſo bewegtes durch bewegtes; und daher muſs das Seelenweſen etwas ſeyn, das in ſteter Bewegung iſt, wie die Dinge in der Welt, und dies iſt nichts anders als eben die Luft (*Ariſtotel. de An.* I. 2. Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſ. 1. B. S. 206. f.). Dieſer Satz, daſs die Seele in ſtetem Fluſſe ſei, wird dadurch nicht widerlegt, daſs das Selbſtbewuſstſeyn numeriſchidentiſch iſt. Denn wir können aus unſerm Bewuſstſeyn nicht darüber urtheilen, ob wir darum als Seele (denkendes Ding an ſich) beharrlich ſind, oder nicht, weil das identiſche Bewuſstſeyn uns zum Denken nothwendig iſt. Es folgt alſo aus dieſem identiſchen Bewuſstſeyn nichts weiter, als, daſs wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewuſst ſind, eben dieſelben ſind. Betrachten wir uns aber aus dem Standpunct eines Fremden, ſo können wir dieſes

darum noch nicht für gültig erklären. Denn wir treffen an der Seele keine beharrliche Erscheinung an, als nur die Vorstellung Ich. Diese begleitet und verknüpft alle Vorstellungen, aber hieraus können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein bloßer Gedanke) nicht eben sowohl fließe, als alle übrigen Gedanken, die durch dieses Ich an einander gekettet werden (1. C. 364.).

Es ist aber merkwürdig, daß die Persönlichkeit, mithin die Substanzialität der Seele allererst jetzt, nachdem man schon diese Substanzialität der Seele vorher (13) zu beweisen bemühet gewesen ist, bewiesen werden muß. Denn könnten wir die Substanzialität der Seele hier mit Sicherheit voraussetzen, so würde zwar daraus noch nicht die Fortdauer des Bewußtseyns, aber doch die Möglichkeit eines fortwährenden Bewußtseyns in einem bleibenden Subject folgen, welches zu der Persönlichkeit schon hinreichend ist. Denn dadurch, daß die Wirkung der Persönlichkeit etwa eine Zeit hindurch (durch Mangel des Bewußtseyns) unterbrochen wird, hört die Persönlichkeit nicht sofort selbst auf. Aber diese Beharrlichkeit ist uns vor der numerischen Identität unserer selbst durch nichts gegeben. Da nun diese Identität der Person aus der Identität des Ichs in dem Bewußtseyn aller Zeit, darin ich mich erkenne, keinesweges folgt; so hat auch die Substanzialität der Seele (in 13) nicht darauf gegründet werden können. Wenn ich das bloße Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, so habe ich kein anderes Correlat meiner Vergleichungen, als wiederum dieses Ich, (da ich hingegen meine Vorstellung von einem Cörper jederzeit mit einem wirklichen Cörper im Raume vergleichen kann). Folglich kann ich auf alle Fragen über dieses Ich keine anderen, als solche Antworten geben, die immer dasselbe sagen, oder sich im Cirkel herumdrehen (tautologisch sind), indem ich den Eigenschaf-

ten, die mir, als denkendem Dinge an sich selbst, zukommen, immer meinen Begriff der formalen Bedingung des Denkens und dessen Einheit unterschiebe, und das schon voraussetze, was man zu wissen verlangt, z. B. die Substanzialität bei dem Beweise der Personalität, da doch jene, als Beharrlichkeit, erst auf diese gegründet werden kann (1. C. 365. f. C 408. f. M. I, 461.).

Der vierte Paralogismus, der Idealität des äussern Verhältnisses.

16. Diesen Paralogismus sowohl, als auch die Critik desselben findet man im Artikel: Idealismus. Alles übrige aber, was man hier noch suchen möchte, in den Artikeln: Seele, Seelenlehre, Sinn, innerer, und Paralogismus. Zum Schluss dieses Artikels merke ich noch an, dass aus demselben erhellet, wie das Ich in folgenden Bedeutungen genommen wird:

a. Das Ich, als transscendentales Selbstbewusstseyn (1. f.), oder der Grundgedanke aller Gedanken, das bestimmende Selbst. Kant nennt es auch den psychologischen Grundbegriff, welcher eine gewisse Form des Denkens, nehmlich die Einheit desselben, *a priori* enthält (C. 712.). Es ist das logische Subject des Denkens, das blos reflectirende Ich, von welchem gar nichts weiter zu sagen, sondern das eine ganz einfache Vorstellung ist (A. 15.).

b. Das Ich, als der Gegenstand der Erfahrung, oder der Gegenstand der empirischen Seelenlehre, auch die Seele genannt. Es ist das Ich, als empirisches Selbstbe-

wufstfeyn, oder des innern Sinnes (4. 12) (C. 428.). Es ist unser innerer Zustand, und enthält eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, die eine innere Erfahrung möglich machen. (A. 15.). Dieses Ich ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalt) nach, von dem vorigen verschieden. Das heifst, es ist ein und dasselbe Subject, das sich als bestimmend und als bestimmbar betrachtet (A. 16. N. 118. 119.).

c. Der Gegenstand der reinen Seelenlehre. Es ist nichts anders, als das Ich in a, nur verkannt, und für ein für sich bestehendes Wesen gehalten, das *a priori* erkannt werden könne (5. f.).

d. Ich, als Noumen oder transscendentales Substrat des Denkens, auch das intelligibele Ich, eine Idee, die wir der Beschaffenheit unsers Erkenntnisvermögens nach den Erscheinungen des innern Sinnes zum Grunde legen. Es wäre ein Ding an sich (Noumen), von dem wir folglich weder Daseyn noch Beschaffenheit erkennen können (14).

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. §. 16. S. 231. ff. — II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 399. ff.

Dess. Crit. der rein. Vern. 1. Ausl. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 348. ff.

Dess. Anthropol. §. 4. S. 15. f.

Ideal,

Urbild, *prototypon, ideal.* Die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäqua-

ten Wesens (U. 54.). Idee bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff, d. i. einen solchen Begriff, für den in der Erfahrung kein ihm vollkommen angemessener (adäquater) Gegenstand gefunden werden kann, z. B. die Idee des allervollkommensten Wesens. Wenn wir uns nun ein einzelnes Wesen vorstellen, das einer solchen Idee vollkommen angemessen wäre, so heifst diese Vorstellung ein Ideal.

2. Dieses Ideal, d. i. die Idee *in individuo* (als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding), ist noch weiter von der Realität (davon, dafs es ein solches Ding wirklich *in concreto* gebe) entfernt, als eine blofse Kategorie es ist, die nicht einen durch die Sinne gegebenen Stoff zum Inhalt hat. In der Erfahrung ist ein solches Ideal gar nicht zu finden (C. 596. M. I, 685.). Ein dergleichen Ideal ist z. B. der Mensch in seiner ganzen Vollkommenheit, wozu zweierlei gehört: a. die innere Vollkommenheit, dafs er alles in sich vereinige, was die Idee des vollkommenen Menschen ausmacht. Von allen entgegengesetzten Prädicaten kömmt ihm also immer eins zu, so dafs also dadurch das Ideal gleichförmig bestimmt ist, welches bei jedem Individuum oder einzelnen Dinge der Fall seyn mufs; b. gehört dazu die äufsere Vollkommenheit, dafs der vollkommenste Mensch auch alle die Eigenschaften in ihrer erforderlichen Vollkommenheit habe, welche zu den Zwecken desselben nothwendig sind. Plato nennt ein solches Ideal, eine Idee des göttlichen Verstandes (*Plat. Parmen. Epinomis. Senec. Ep. 65.* Tiedemanns Geist der specul. Philos. 2. B. S. 91.) (C. 596. M. I, 686.). Die menschliche Vernunft enthält viel solche Ideale, d. i. Wesen, die blofs in Gedanken existiren, eins davon ist auch der Weise des Stoikers, (ein Mensch, der vollkommen weise ist, und folglich blofs in Gedanken existirt) (C. 597. M. I, 687.).

3. Es giebt aber zweierlei Arten von Ideen, Vernunftideen und äſthetiſche Ideen, folglich giebt es auch zweierlei Ideale, Ideale der Vernunft und Ideale der Einbildungskraft oder der Sinnlichkeit. Die Ideale der Vernunft kann man nach der Eintheilung der Vernunft in ſpeculative und praktiſche, in Ideale der ſpeculativen und Ideale der praktiſchen Vernunft eintheilen. Ideale der ſpeculativen Vernunft ſind ſolche Weſen, die ich mir als den ſpeculativen Ideen adäquat vorſtelle, z. B. die Welt; Ideale der praktiſchen Vernunft ſind ſolche Gegenſtände, die ich mir als den praktiſchen Ideen angemeſſen vorſtelle, z. B. die Heiligkeit, ſo wie ſie das Evangelium darſtellt, die von keinem Geſchöpfe erreichbar, dennoch das Urbild iſt, welchem wir uns nähern, und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progreſſus gleich zu werden ſtreben ſollen (P. 149.). Beide, die ſpeculative und praktiſche Vernunft haben jede nur Ein eigentliches Ideal. Das erſtere heiſst daher Vorzugsweiſe das Ideal der reinen Vernunft, und Kant verſtehet darunter, die Vorſtellung eines Weſens aller Weſen, auch nennt er den dialectiſchen Vernunftſchluſs ſelbſt, durch welchen man, vermittelſt eines Fehltritts der Urtheilskraft, aus der Vernunft die Realität eines ſolchen Weſens, welches die Bedingungen aller möglichen Dinge in ſich vereinigt, beweiſen und ſeine Beſchaffenheit erkennen will, ſo (C. 398. 435.). Das letztere iſt das Ideal des höchſten Guts, oder die Vorſtellung eines Weſens, welches den moraliſch vollkommenſten Willen mit der höchſten Glückſeligkeit in ſich vereinigt und die Urſache aller Glückſeligkeit in der Welt iſt, ſofern ſie mit der Sittlichkeit in genauem Verhältniſſe ſteht (C. 838.).

4. Die Ideale der Sinnlichkeit, z. B. die der Maler, ſind von den Idealen der Vernunft

gänzlich verſchieden, und gleichſam Monogrammen (einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel beſtimmte Züge) der Einbildungskraft. Dieſe Ideale der Sinnlichkeit heiſsen ſo, weil ſie das (durch die Vernunft vermittelſt der Einbildungskraft idealiſirte) nicht erreichbare Muſter möglicher empiriſcher Anſchauungen ſeyn ſollen, eigentlich aber kann ſich Niemand darüber erklären und eine verſtändliche Idee von ihnen angeben, folglich verdienen ſie nur in uneigentlicher Bedeutung den Namen eines Ideals (C. 598, M. I, 688.). Ein ſolches Ideal der Sinnlichkeit oder der Einbildungskraft iſt auch die Glückſeligkeit, denn es beruht bloſs auf empiriſchen Gründen (G. 47.). Das Ideal der Vernunft iſt dagegen ein Gegenſtand, der nach Principien durchgängig beſtimmbar ſeyn ſoll, von dem ſich alſo die Merkmale angeben laſſen, obgleich in der Erfahrung dasjenige mangelt, was alles dazu gehört, um die Idee vollſtändig zu erreichen (die hinreichenden Bedingungen der Congruenz mit der Idee), und der Begriff eines ſolchen Ideals folglich transſcendent iſt, d. h. über alle Erfahrungsgrenzen hinaus liegt, und folglich für uns nur in unſerm Kopfe exiſtirt. Ein ſolches Ideal der Vernunft iſt die intelligibele Welt oder die Verſtandeswelt, denn es beruht bloſs auf Gründen der reinen Vernunft, welche es allein denkt (G. 126.). Die Abſicht des Ideals der Sinnlichkeit iſt, daſs Künſtler ihre Producte darnach formen und Kenner ſie darnach beurtheilen; die Abſicht der Vernunft mit ihrem Ideal iſt dagegen, die durchgängige Beſtimmung eines jeden Dinges von einem ſolchen Ideale, als ſeinem Urbilde, abzuleiten. Sie geben ein unentbehrliches Richtmaaſs der Vernunft ab, welche des Begriffs von dem, was in ſeiner Art ganz vollſtändig iſt, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollſtändigen zu ſchätzen und abzumeſſen (C. 597. 599. M. I, 689.).

Transscendentales Ideal.

5. Im Artikel Bestimmung, 3. g. h. findet man den Begriff von einem Gegenstande entwickelt, welchen man sich als den Inbegriff alles Möglichen vorstellt, der lauter Realitäten enthält, ohne alle wahre Verneinungen und Schranken, welches der Begriff von einem Individuo oder einzelnen Objecte ist, das durch die blosse Idee durchgängig bestimmt ist, und folglich ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muss (C. 602,). Man kann sich aber nie eine Verneinung bestimmt denken, ohne dass man die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Es sind folglich alle Begriffe der Negationen oder Verneinungen von den Realitäten oder Bejahungen (Positionen) abgeleitet, und die Realitäten enthalten die Data, und so zu sagen die Materie, oder den transscendentalen Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Bestimmung aller Dinge, d. h. will man sich, abgesehen von aller Erfahrung, vorstellen, was der Inhalt aller möglichen Dinge sei, wodurch sie durchgängig bestimmt sind, so muss man sagen, dass es Realitäten sind, indem Negationen nichts zu dem Inhalt wirklich hinzuthun, und nur dadurch das Ding bestimmen, dass sie eine Realität in demselben aufheben (C. 603. M. I, 695.).

6. Wenn wir uns nun einen Inbegriff aller Bestimmungen denken, von welchen jedem wirklichen Dinge in der Erfahrung einige, von den andern aber das Gegentheil, d. i. die Negationen derselben beigelegt werden, so dass dasselbe dadurch durchgängig bestimmt wird; so können wir diesen Inbegriff aller Bestimmungen ein transscendentales Substrat der durchgängigen Bestimmung nennen. Es ist aber dieses Substrat eine Vorstellung unsrer Vernunft, und enthält lauter Realitäten, folglich ist es nichts anders, als die Idee

von einem All aller Realitäten. Alle Verneinungen sind alsdann nichts als Schranken, oder Beschränkungen (Limitationen), durch Ausschliefsung aller der Realitäten, welche noch aufser denen, die das Ding hat, in dem Unbeschränkten (dem All der Realitäten) gedacht werden (C. 603. M. I, 696.).

7. Jenes Subsstrat der durchgängigen Bestimmung ist also der Begriff des Unbeschränkten, oder Alls aller Realitäten (*ratio realissimi*), folglich eines einzelnen Wesens, weil von allen möglichen entgegengesetzten Prädicaten eins, nehmlich das, was zum Seyn schlechthin gehört (die Realität, wirkliche Position), in seiner Bestimmung angetroffen wird. Es ist also ein Ding, das als für sich bestehend, nicht als Bestimmung eines andern gedacht wird. Daher ist es ein transscendentales Ideal, welches der durchgängigen Bestimmung aller übrigen existirenden Dinge zum Grunde liegt. Es ist aber auch das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist, weil nur in diesem einzigen Falle ein an sich allgemeiner Begriff, d. i. eine discursive Vorstellung, die nicht Anschauung ist, sondern durch Merkmale gedacht wird, durch sich selbst durchgängig bestimmt, und (wie sonst nur die Anschauung) als die Vorstellung von einem Individuum erkannt wird (C. 604. M. I, 697.). Wie aber diese Idee eines Alls aller Realität von der Form disjunctiver Vernunftschlüsse abgeleitet wird, findet man im Artikel: Idee, transscendentale.

8. Die Vernunft setzt aber mit diesem Ideal gar nicht voraus, dafs ein solches Wesen, wie dieses Ideal, auch aufser unserm Kopfe vorhanden sei. Sondern dieses Ideal ist das Urbild (*prototypon*) (die erste, oder Grundvorstellung zur Beurtheilung der Vollkommenheit) aller Dinge, welche insgesamt, als mangelhafte Copeien (*ectypa*)

es nie erreichen (C. 605. M. I, 699.). Da dieſes All aller Realitäten als dasjenige angeſehen wird, wovon wir alle Beſtimmungen der wirklichen Dinge, als Copeien deſſelben, ableiten, ſo wird die Möglichkeit dieſes Alls als urſprünglich, d. i. als eine ſolche angeſehen, die nicht weiter abgeleitet werden kann. Dieſes Ideal iſt alſo das Urweſen (*ens originarium*), das nicht durch ein anderes möglich iſt, und in ſo fern es keines über ſich hat, das höchſte Weſen (*ens ſummum*), und in ſo fern alles, als bedingt, unter ihm ſteht, das Weſen aller Weſen (*ens entium*). Alles dieſes aber bedeutet nur das Verhältniſs der Idee zu Begriffen, aber nicht das Verhältniſs eines exiſtirenden Gegenſtandes zu andern Dingen, und läſst uns über die Frage, ob ein ſolches Weſen wirklich vorhanden ſei, in völliger Unwiſſenheit (C. 606. M. I, 700.). Das übrige von dieſem Ideal der reinen Vernunft ſ. im Art: Gott, 28. u. 39.

Ideal des höchſten Guts.

9. Kant nennt diejenige Intelligenz (das vernünftige Weſen), von welcher wir uns die Idee machen, daſs in ihr der moraliſchvollkommenſte Wille mit der höchſten Seligkeit verbunden, die Urſache aller Glückſeligkeit in der Welt iſt, ſofern ſie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu ſeyn) in genauem Verhältniſſe ſteht, das Ideal des höchſten urſprünglichen Guts. Das Ideal des höchſten abgeleiteten Guts iſt die Glückſeligkeit in der Welt, ſo fern ſie mit der Sittlichkeit in genauerm Verhältniſſe ſteht. Es beſtehet alſo aus zwei Elementen: aus

a. der Glückſeligkeit in der Welt; und

b. der Sittlichkeit, als Bedingung der Glückseligkeit.

Beide muſs der Tugendhafte als praktiſchnothwendig verknüpft anſehen, er muſs die Sittlichkeit für die Bedingung der Glückſeligkeit oder die Würdigkeit glücklich zu ſeyn, und die Glückſeligkeit als eine, obwohl nicht phyſiſche, Folge der Sittlichkeit betrachten. Dieſe Verknüpfung realiſirt allein das Trachten des Menſchen nach ſeiner Beſtimmung, d. i. giebt eine intelligibele oder moraliſche Welt. Da nun aber dieſe Verknüpfung nicht als in der Natur oder phyſiſchen Beſchaffenheit der Sinnenwelt gegründet betrachtet werden kann, ſo muſs ſie in dem heiligen Willen des Welturhebers gegründet ſeyn. Dieſer heiſst nun eben das Ideal des höchſten urſprünglichen Guts, von welchem alſo die moraliſche Welt, oder jene Verknüpfung der Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit als abgeleitet betrachtet werden muſs. Dieſes Ideal des höchſten Guts iſt alſo ein Ideal der Vernunft und Sinnlichkeit, und folglich nicht transſcendental, ſondern nur metaphyſiſch. Da uns die Sinnenwelt nun eine ſolche Verknüpfung nicht darbietet, ſo müſſen wir ſie von einer künftigen Welt erwarten. Folglich ſind Gott und ein künftiges Leben zwei von der Sittlichkeit nicht zu trennende Vorausſetzungen (C. 838. M. I, 969.). ſ. Gut, höchſtes und Glaubensſache.

10. Die Welt muſs alſo als aus einer Idee entſprungen vorgeſtellt werden, wenn ſie mit dem moraliſchen Vernunftgebrauch, welcher durchaus auf der Idee des höchſten Guts (ſ. Gut, höchſtes) beruht, zuſammenſtimmen ſoll. Dadurch bekommt nun alle Naturforſchung eine Richtung nach der Form eines Syſtems der Zwecke, und wird in ihrer höchſten Ausbreitung Phyſikotheologie, oder Betrachtung der Zwecke in der

Natur als Abſichten eines moraliſchen Welturhebers. Die Phyſikotheologie muſs aber von ſittlicher Ordnung anheben, als einer in dem Weſen der Freiheit des Willens, und nicht durch äuſsere Gebote eines Herrn der Welt geſtifteten Einheit der Glückſeligkeit mit der Moralität. Dann bringt auch die Phyſikotheologie die Zweckmäſsigkeit der Natur auf Gründe, die mit der innern Möglichkeit der Dinge *a priori* unzertrennlich verknüpft ſeyn müſſen. Dadurch bekommt nun die transſcendentale Theologie, d. i. diejenige Götteserkenntniſs, welche das Ideal der höchſten ontologiſchen Vollkommenheit, oder, wie es vorher hieſs, das transſcendentale Ideal der reinen Vernunft zu einem Princip der ſyſtematiſchen Einheit aller Dinge nimmt, objective Realität, d. h. wir ſind genöthigt anzunehmen, daſs es auch wirklich auſser unſrer Idee ein ſolches der Idee vollkommen angemeſſen allervollkommenſtes Weſen, als Urheber der Welt, gebe. Dieſes Princip verknüpft aber alle Dinge nach allgemeinen und nothwendigen Naturgeſetzen, weil ſie alle in der abſoluten Nothwendigkeit eines einigen Urweſens ihren Urſprung haben (C. 843. f. M. I, 977.); ſ. Moraltheologie.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch S. 398. — II. Hauptſt. S. 435. — IX. Abſch. S. 595. ff. — Methodenlehre II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 838. — S. 845. f.

Idealismus.

idealismus, idealisme. Die Methode, die transſcendentale Beſchaffenheit gewiſſer oder aller Gegenſtände der Sinne und das Verhältniſs derſelben zu ihrer empiriſchen Beſchaffenheit zu beurtheilen. Die transſcendentale Beſchaffenheit iſt diejenige Beſchaffenheit, welche die Dinge haben mögen, auſser

der Erfahrungserkenntniſs, die wir von ihrer Beſchaffenheit, welches die empiriſche Beſchaffenheit iſt, haben mögen. Jene transſcendentale Beſchaffenheit iſt eine ſolche, die wir uns bloſs durch den reinen Verſtand vorſtellen. Man kann den Idealismus eintheilen in den theoretiſchen, in ſo fern er das betrifft, was da iſt, und den praktiſchen, in ſo fern er das betrifft, was da ſeyn ſoll. Der theoretiſche Idealismus betrifft entweder das Daſeyn der Dinge, und kann der logiſche genannt werden; oder den Zweck der Dinge, und wird der Idealismus der Zweckmäſsigkeit genannt; oder den Werth der Dinge, und heiſst der äſthetiſche Idealismus. Der logiſche Idealismus erklärt die Gegenſtände der Sinne entweder

a. für Dinge an ſich ſelbſt, und kann der träumende Idealismus genannt werden; oder

b. für Schein, und heiſst der empiriſche Idealismus, welcher wieder das Daſeyn der Gegenſtände entweder

α. läugnet, und heiſst der dogmatiſche Idealismus; oder nur

β. bezweifelt, und heiſst der problematiſche Idealismus; oder er erklärt die Gegenſtände der Sinne

c. für Erſcheinungen, und iſt der transſcendentale Idealismus.

a. iſt der gemeine, α. Berkleys, β. Descartes, c. Kants Lehrbegriff.

1. Aeſthetiſcher, die Geringſchätzung des wirklichen Werths der Dinge, und

ein Gefallen an den eingebildeten Hirngeſpinſten, oder einer durch unſere Einbildung gemachten Vorſtellung von der Welt, die nach unſerm Sinne beſſer wäre. Z. B. alle ehrliche Leute ſollten in Kutſchen fahren. Mit dieſem Idealismus beſchäftigen ſich die Romane (Nach einem Manuſcript von Kant).

2. Critiſcher, formaler, transſcendentaler, welcher die Erſcheinungen (ſinnlichen Gegenſtände) nicht für Sachen (Dinge an ſich), ſondern bloſse Vorſtellungsarten erkläret (Pr. 75.); oder, der Lehrbegriff, daſs alles, was im Raum oder in der Zeit angeſchauet wird, mithin alle Gegenſtände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erſcheinungen, d. i. bloſse Vorſtellungen und nicht Dinge an ſich ſelbſt ſind, die, ſo wie ſie vorgeſtellt werden, als ausgedehnte Weſen, oder Reihen von Veränderungen, auſser unſern Gedanken keine an ſich gegründete Exiſtenz haben (C. 519. M. I, 593. K. C. 369.).

Dieſer Idealismus iſt es, welchen Kant behauptet, durch ſeine ganze transſcendentale Aeſthetik beweiſet (C. 33. ff. ſ. Aeſthetik), und als die einzig mögliche Theorie, die alle metaphyſiſchen Schwierigkeiten auflöſet, nicht etwa als erklärende Hypotheſe aufgeſtellt, ſondern unumſtöſslich als Wahrheit bewieſen hat. Er lehrt: daſs Raum und Zeit bloſse ſinnliche Formen unſerer Anſchauungen ſind, welche Bedingungen *a priori* enthalten, unter denen allein Dinge für uns äuſsere und innere Gegenſtände ſeyn können, die ohne dieſe Bedingungen an ſich nichts ſind. Wäre das nicht,

so könnten wir *a priori* ganz und gar nichts über äufsere Objecte ſynthetiſch urtheilen.

Dieſes iſt das wahre beweiſende Moment, oder das, worin die ganze Kraft des Beweiſes (*nervus probandi*) liegt, daſs Raum und Zeit mit allem, was darinnen iſt, uns nur als Dinge an ſich vorkommen, aber eigentlich nur Vorſtellungen ſind, die wir haben, doch ſo, daſs die Gegenſtände, die in Raum und Zeit ſind, weil ſie nicht ganz durch unſer Vorſtellungsvermögen ſelbſt gewirkt werden, Erſcheinungen heiſsen. Wären nehmlich die ſinnlichen Gegenſtände Dinge an ſich ſelbſt, ſo könnten wir vorher, ehe wir ſie kennen gelernt hätten, alſo noch vor der Erfahrung (*a priori*) ganz und gar nicht, beſonders nicht über äufsere Gegenſtände, ſynthetiſch urtheilen. Was in dem Begriff vom Gegenſtande liegt, könnten wir zwar logiſch entwickeln, aber das gäbe nur analytiſche Urtheile; über das, was in unſerm Gemüth vorgehet, könnten wir, allenfalls etwas auszumachen meinen, getäuſcht davon, daſs die Erfahrung nur äufsere Objecte betreffe. Aber wie ſollte es möglich ſeyn, daſs wir von äufsern Gegenſtänden etwas ausmachen könnten, was nicht in dem Begriff von dieſen Gegenſtänden läge, und was wir auch nicht aus der Erfahrung hätten kennen lernen, z. B. daſs die Winkel in jedem hölzernen, eiſernen, meſſingenen u. ſ. w. Triangel zuſammen zwei rechten gleich ſind, und daſs in ihnen jederzeit die gröſste Seite dem gröſsten Winkel gegenüber liegt. Dies liegt doch nicht im Begriff vom Triangel, ſondern wir erkennen es dadurch, daſs wir uns einen Triangel in der Anſchauung vorſtellen. Kein Tiſchler kann mir einen zweieckigten Tiſch machen, vorausgeſetzt, daſs die Seiten geradlinigt ſind. Ich würde demjenigen ins Geſicht lachen, der mir verſichern wollte, es exiſtire irgendwo ein Künſtler, der dies

könne. Ein Tiſch muſs wenigſtens drei Ecken und drei Seiten haben, wenn ſeine Seiten nicht gebogen ſeyn ſollen, weil nehmlich zwei gerade Linien keine Ebene und alſo auch kein Tiſchblatt einſchlieſsen. Eben ſo behaupte ich, jeder dreifüſsige Tiſch ſteht immer feſt, ohne zu wackeln, aber ein vierfüſsiger wackelt zuweilen, und man muſs dem einen Fuſs alsdann etwas unterlegen, wenn der Tiſch feſt ſtehen ſoll. Denn drei Puncte liegen immer in Einer Ebene, welches die Anſchauung lehrt, wenn man ſich drei Puncte in beliebigen Lagen gegen einander, und eine Ebene durch ſie gelegt vorſtellen will. Kommt nun noch der vierte Fuſs zu den drei übrigen Füſsen des Tiſches, alſo ein vierter Endpunct, ſo kann dieſer auch in einer andern und gar nicht in der Ebene der drei übrigen Endpuncte der drei andern Füſse liegen. Und dann muſs ich etwas unterlegen, damit der Endpunct dadurch in die Ebene kömmt, worin die Endpuncte der drei andern Füſse liegen, wenn nehmlich der Fuſsboden etwa nicht eine vollkommene Ebene iſt, oder die Füſse nicht gleich lang ſind. Wie könnten wir nun das alles ohne alle Erfahrung von jedem vorkommenden Fall vorher wiſſen, wenn Zeit und Raum, und was darinne iſt, Dinge an ſich ſelbſt wären. Nun bleibt aber nichts anders übrig, ſind Raum und Zeit nicht für ſich ſelbſt beſtehende oder an den Dingen haftende Beſchaffenheiten der Dinge an ſich, ſo müſſen ſie uns ſelbſt anhängende Formen ſeyn *).

*) Ein Recenſent in der Allg. Deutſch. Bibl. meint zwar, es gebe noch ein Drittes, nehmlich, wir wiſſens nicht, wo Raum und Zeit her ſind. Allein unſere Unwiſſenheit erklärt nichts. Der Philoſoph muſs aber wenigſtens zeigen, daſs wir das, worüber wir in Unwiſſenheit ſind, nicht wiſſen können. Er muſs ferner zeigen, wie wir vor der Erfahrung von Dingen etwas wiſſen können; und zwar wie dieſe Kenntniſſe Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit haben können. Dies können ſie aber doch nur

Sind aber Raum und Zeit blofs ſolche Formen unſrer Anſchauungen, ſo muſs alles, was in denſelben iſt, ſich nach den Geſetzen derſelben richten, und dieſe Geſetze müſſen wir nothwendig, vor aller Erfahrung, aus uns ſelbſt erkennen können, da Raum und Zeit uns ſtets und überall ankleben, und wir durch reine Anſchauung derſelben, vermittelſt unſrer Einbildungskraft, alle Geſetze derſelben unabhängig von aller Erfahrung entdecken und uns vorſtellen können.

Es iſt alſo ungezweifelt gewiſs, und nicht blofs möglich, oder auch etwa nur wahrſcheinlich, daſs Raum und Zeit die nothwendigen Bedingungen aller (äuſsern und innern) Erfahrung, d. i. das, ohne welches es gar keine äuſsere und innere Erfahrung geben kann, alſo blofs ſubiective oder in uns ſelbſt liegende Bedingungen aller unſrer Anſchauungen ſind. Folglich ſind alle Gegenſtände in Raum und Zeit, als ſolche durch Raum und Zeit beſtimmte Gegenſtände, bloſse Erſcheinungen, die durch unſere Sinnlichkeit möglich werden, nehmlich durch die Eindrücke auf unſere Sinne, und durch die Form, die ſie vermöge der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit annehmen. Dieſe Erſcheinungen ſind als Wahrnehmungen nur in uns wirklich, ſie ſind bloſse Vorſtellungen, die auſser uns nicht exiſtiren können (M. I, 601. C. 521. f.) Aber ſie ſind nicht, als ſolche, Dinge an ſich ſelbſt. Daher läſst ſich nun vieles, was ihre Form betrifft, *a priori* von ihnen ſagen. Von den Dingen an

---

dadurch haben, wenn unſre Vorſtellungen ſich nicht durchgängig nach den Dingen, ſondern umgekehrt die Dinge ſich nach unſern Vorſtellungen richten müſſen; d. h. aber wenn gewiſſe Formen dieſer Dinge aus unſerm Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, und dieſe Dinge alſo blofs Vorſtellungen und nicht etwas an und für ſich ſelbſt ſind.

ſich ſelbſt aber, die dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegen mögen, und machen, daſs wir ſolche Eindrücke erhalten, können wir niemals das Mindeſte wiſſen (C. 64. f. M. I, 75.).

Dieſer critiſche Idealismus, oder dieſe Theorie von der Idealität des Raums und der Zeit und der darin befindlichen Gegenſtände, wird ferner dadurch beſtätigt,

daſs in der Anſchauung nichts als Verhältniſſe erkannt werden.

Wir wollen z. B. einen Cörper nehmen, ſo beſtimme ich ihn durch, oder gebe von ihm an, nichts als Verhältniſſe, d. i. ich beſtimme ihn durch etwas anders, was er nicht ſelbſt iſt. Ich ſage, der Cörper iſt an dem und dem Ort gegenwärtig, ich beſtimme ihn alſo durch den Ort; aber was an dem Ort an und für ſich ſelbſt gegenwärtig iſt, kann ich nicht angeben. Wollte ich ſagen, es iſt das, was den Raum erfüllt, ſo beſtimme ich ihn ja wieder durch den Raum, und die Erfüllung deſſelben; was aber das Ding nun unabhängig von jedem andern Dinge, das heiſst eben an und für ſich ſelbſt, ſeyn mag, das kann ich niemals angeben. Eben ſo kann ich einen Cörper dadurch beſtimmen, daſs ich ſage, er bewegt ſich, oder verändert ſeinen Ort, das iſt aber wieder etwas, was mit dem Cörper in Beziehung auf den Ort vorgeht; was mag das nun aber in dem Cörper ſelbſt wirken, ohne alle Beziehung? Das kann ich wieder nicht angeben. Nun wird durch bloſse Verhältniſſe doch nicht eine Sache an ſich ſelbſt erkannt, ſondern bloſs, was ſie in Beziehung auf etwas anderes iſt. Hieraus folgt, daſs, da uns durch den äuſsern Sinn, oder die Fähigkeit, äuſsere Eindrücke zu erhalten, nichts als bloſs ſolche Verhältniſsvorſtellungen gegeben werden, dieſer auch nur das Verhältniſs

eines Gegenſtandes zum Subject in ſeiner Vorſtellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Object an ſich zukommt.

Mit der innern Anſchauung iſt es eben ſo bewandt. Wir wollen z. B. annehmen, wir hätten jetzt einen Cörper in Gedanken, d. i. wir machten uns eine Vorſtellung von ihm in unſerm innern Sinne, es ſei nun ein Bild durch die Einbildungskraft, ohne daſs uns ein Cörper wirklich gegenwärtig wäre, oder durch den Verſtand, d. i. einen Begriff; ſo machen in dieſem Bilde oder Begriffe zuvörderſt die Vorſtellungen äuſserer Sinne den eigentlichen Stoff aus. Denn wir haben die Merkmale des Cörpers, ſeinem Inhalt oder ſeiner Materie nach, alle durch den äuſsern Sinn empfangen. Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Geſtalt ſind ja das, was wir uns jetzt in unſerm Gemüth vorſtellen, und ſie ſind nichts als räumliche Vorſtellungen, folglich iſt es mit dieſem Bilde oder Begriffe in der bloſsen Zeit eben ſo, wie mit dem Cörper ſelbſt; wir ſtellen uns bloſs Verhältniſſe vor, und nie eine Eigenſchaft oder Beſchaffenheit, die das Ding an ſich hat, ohne Beziehung auf ein anderes Ding. Aber dieſes Bild, dieſen Begriff, machen wir uns auch zu einer beſtimmten Zeit, jetzt, und wir beſchäftigen uns damit eine beſtimmte Zeit hindurch, auch müſſen wir, wenn wir uns jetzt einen beſtimmten Cörper, z. B. einen Ofen denken, ihn in eine beſtimmte Zeit ſetzen, in der er wirklich vorhanden iſt, oder war. Die Zeit ſelbſt aber geht dem Bewuſstſeyn unſerer jetzigen Vorſtellung als Erfahrungsgegenſtandes vorher; denn ich kann mir ſehr wohl denken, daſs wir die gegenwärtige Zeit erlebt hätten, ohne daſs der Ofen, an welchen wir denken, wirklich vorhanden wäre, aber ich kann mir nicht denken, daſs ein Ofen wirklich wäre, ohne es zu irgend einer Zeit zu ſeyn. Eben ſo iſt es auch mit dem Begriff von ihm, den ich nicht haben kann, ohne ihn zu irgend einer Zeit zu

haben. Die Zeit, wie wir ſehen, iſt alſo die formale Bedingung der Art, wie wir unſere Vorſtellungen ins Gemüth ſetzen, d. h. die Zeit iſt die Form, ohne welche die Bilder unſerer Einbildungskraft, unſre Begriffe, und ſelbſt die wirklichen Gegenſtände derſelben nicht ſtatt finden können, nicht möglich ſind. Die Zeit aber giebt dieſen Vorſtellungen wieder nichts als Verhältniſſe. Z. B. ich dachte erſt an ganz andere Dinge, dann an den Ofen, dann wieder an etwas anderes; der Ofen ſelbſt, den ich dachte, ſtand nicht immer an dem Ort, wo er jetzt ſteht, ſondern es ſtand erſt ein anderer Ofen daſelbſt, oder gar kein Ofen, und irgend etwas anderes oder nichts, und er wird wahrlich nicht immer da ſtehen, ſondern den Ort räumen müſſen, und etwas anderes wird an ſeine Stelle treten, wäre es auch nur die Luft, die keinen leeren Raum hier, auf unſerer Erde, unerfüllt läſst. Dies ſind alles Verhältniſſe des Nacheinanderſeyns. Eben ſo denke ich mit denen, welchen ich etwas erzähle, einerlei, und die Sonne und die Sterne am Himmel ſind mit uns allen zugleich da, und wir können ſagen, zu unſrer Zeit exiſtirte ein guter König, groſse Helden u. ſ. w. Dies ſind Verhältniſſe des Zugleichſeyns. Endlich habe ich mich eine Zeitlang, und ich glaube, lange genug, mit dieſen Vorſtellungen beſchäftigt, und auch wir ſelbſt, als Erdbewohner, dauern von da an, da wir es wurden, bis dahin, da wir aufhören es zu ſeyn, eine Zeit hindurch. Das ſind Verhältniſſe des Dauerns oder Beharrens, oder des Zugleichſeyns mit vielem andern, was bloſs nach einander iſt. Eine alte Eiche hat lange gedauert, wenn ſie gefällt wird, und wir denken uns, wenn wir ſie fällen ſehen, mit einem gewiſſen rührenden Gefühl, alle die Veränderungen ſo vieler Jahrhunderte, während welcher ſie da ſtand und vegetirte.

Wir wollen nun ſehen, was aus dem allen folgt. Wir haben uns daran erinnert, daſs wir

uns der Dinge in Raum und Zeit bewuſst werden können, noch ehe wir ſie denken, oder einen Gedanken darüber haben; das was allem Denken des Gegenſtandes vorhergehet, iſt die Anſchauung deſſelben. Wenn aber dieſe Anſchauung nichts als Verhältniſſe enthält, ſo iſt es nicht der Gegenſtand, den wir anſchauen, ſondern ſeine Form. Wir erkennen nehmlich durch ſolche Verhältniſſe gar nicht, was angeſchauet wird, ſondern wie, in welcher Ordnung, Verbindung u. ſ. w. es angeſchauet wird, welches die Form, aber nicht den Inhalt, betrifft. Denn die Form iſt eben das, was macht, daſs das Mannigfaltige eines gewiſſen Gegenſtandes in gewiſſe Verhältniſſe geordnet iſt. Folglich iſt die Zeit eben ſo, wie der Raum, eine ſolche Form, in der ſich das Mannigfaltige der Gegenſtände ſo ordnet, daſs ſie als nacheinander, zugleich und fortdauernd können vorgeſtellt werden. Nun ſtellt die Zeit ſelbſt nichts vor, ſondern es muſs erſt etwas anders im Gemüth, z. B. Gedanken, oder durch daſſelbe etwas als auſser dem Gemüth befindlich, z. B. Cörper, vorgeſtellt werden, damit es das Gemüth in die Zeit ſetzen kann. Dies Vorſtellen von Etwas als auſser dem Gemüth befindlich, und in die Zeit hinein, iſt aber ſelbſt eine Wirkung des Gemüths. Folglich iſt die Zeit nichts anders, als die Form, unter welcher das Gemüth ſich ſeiner eigenen Thätigkeit bewuſst wird, wie es von ſeiner eigenen Thätigkeit Eindrücke erhält. Da nun die Wirkung dieſer Thätigkeit ſich nothwendig in unſerm Gemüth vorfinden muſs, ſo iſt das Bewuſstſeyn dieſer Wirkungen ein innerer Sinn, durch welchen wir die Thätigkeit unſeres eigenen Gemüths wahrnehmen, oder in welchem uns dieſe Wirkungen des Gemüths erſcheinen, und die Zeit iſt die Form dieſes innern Sinnes. Ich ſage die Wirkungen des Gemüths erſcheinen uns in dieſem innern Sinne; denn alles, was durch einen Sinn vorgeſtellet wird, iſt in ſo fern jederzeit Erſcheinung

oder sinnliche Vorstellung, nicht aber etwa das Ding selbst, welches erscheint. Man müsste also entweder läugnen, dass wir einen innern Sinn haben, und behaupten, wir schaueten uns selbst innerlich so an, wie wir an uns selbst sind, wenn wir uns auch nicht anschauen. Das heisst, unsere Erkenntniss von uns selbst müsste gar nicht durch innere Eindrücke auf einen innern Sinn entspringen, nicht leidend oder passiv seyn, sondern ganz so selbstthätig, wie unser Verstand ist, wenn er denkt, d. i. ganz activ und intellectuell. Oder man muss zugeben, dass wir uns nur anschauen, wie wir uns selbst durch einen innern Sinn erscheinen. Nun hat das Letztere allerdings seine Schwierigkeit; denn, wie ist es möglich, dass dasjenige Subject, welches die Erscheinungen anschauet, sich selbst erscheinen kann? Allein diese Schwierigkeit wird dadurch doch nicht gehoben, dass wir uns vorstellen, wir schaueten uns an so, wie wir wirklich sind. Es kömmt uns zwar vor, als beschäftigten wir uns in Gedanken mit unserm wirklichen Ich, und als nähmen wir uns selbst wirklich so wahr, wie wir sind. Allein, das ist mit den Cörpern im Grunde derselbe Fall. Wir müssen in uns zweierlei Selbstbewusstseyn unterscheiden. Eins, vermöge dessen wir immer dasselbe Ich sind, und eins, vermöge dessen wir immer anders und anders sind. Das erste ist die reine Vorstellung: Ich, die alle unsere Vorstellungen begleitet, an die wir alle übrige Vorstellungen knüpfen, und welches macht, dass wir uns bewusst sind, dass wir noch dieselben Personen sind, die wir gestern und ehegestern waren. Dieses Ich ist eine Verstandesvorstellung und kein Sinn, und zwar die einfachste Vorstellung, in der sich weiter kein Mannigfaltiges, keine Merkmale unterscheiden lassen. Kant nennt sie auch das reine Selbstbewusstseyn (die reelle Apperception), weil es nicht durch die Erfahrung in uns kömmt, sondern dasselbe alle Erfahrung erst möglich macht,

und ihr vorhergeht, indem es nothwendig ist; weil ich mir schlechterdings nicht vorstellen kann, dafs Ich nicht Ich seyn könnte, und indem es auch allgemein ist, weil ich keine Gedanken und keine Erfahrung haben kann, ohne die Vorstellung, dafs Ich es bin, der sie hat. In diesem Ich, haben nun manche geglaubt, schaueten sie sich selbst, ihr eigenes Selbst an. Allein dieses Ich ist gar keine Anschauung, denn in jeder Anschauung müssen unzählige Theilvorstellungen seyn, allein diese Vorstellung des Ichs ist ganz einfach. Sollten wir aber in diesem Ich etwa unsern innern Zustand anschauen, was wir denken, uns imaginiren, fühlen u. s. w., so müsste dieses Mannigfaltige in uns ohne alle Aufmerksamkeit darauf und Wahrnehmung desselben, blofs aus jenem einfachen Ich, von uns erkannt werden, weil dann dieses einfache Ich alles jenes Mannigfaltige ganz selbstthätig, ganz activ, ohne dafs etwas auf unsern innern Sinn wirkte, hervorbringen müsste. Aber es giebt, ausser jenem reinen Ich, noch ein veränderliches Ich, nehmlich ein empirisches Bewufstseyn unsrer selbst. Das ist der innere Sinn, in welchem eine unaufhörliche Veränderung unsers Ichs, ein unaufhörlicher Fluss an jenem innern fortdauernden einfachen Ich wahrgenommen wird. Diese Veränderungen schauen wir an, in diesem veränderlichen Zustande, welchen wir auch unser empirisches Ich nennen können, sind unzählige Theilvorstellungen anzutreffen, und dieses ist folglich Anschauung. Dieses immer Wechselnde müssen wir wahrnehmen, also durch einen Sinn uns desselben bewufst werden, oder es an jenes einfache Ich knüpfen. Dies Knüpfen an das Ich ist etwas Actives, aber das Einwirken meines vorstellenden Vermögens, das ich an sich selbst nicht kenne, auf meinen Sinn, ist für mich, wenn ich seine Wirkungen, die Vorstellungen, wahrnehme, ein passiver, leidender, Zustand, also nehme ich sie sinnlich wahr. Das Vermögen, sich seiner Vorstellungen bewufst zu werden,

faſst alſo die Einwirkungen des vorſtellenden Vermögens aufs Gemüth auf (apprehendirt ſie); folglich müſſen ſie auch vorher das Gemüth afficirt, oder Eindrücke auf daſſelbe gemacht haben. Dieſe Eindrücke ordnen ſich beim Auffaſſen derſelben in die Form der Zeit, die ſchon vorher, als Anlage, im Gemüth zum Grunde liegt, und dann ſchauen wir uns ſelbſt oder unſern innern Zuſtand an, nicht wie wir an uns ſelbſt ſind, ſondern wie wir durch uns ſelbſt von innen afficirt werden, oder wie wir uns ſelbſt innerlich erſcheinen (C. 66. ff. M. I, 76.), ſ. Ich und Apperception.

Es iſt auch ein groſser Unterſchied zwiſchen Schein und Erſcheinung. Man könnte nehmlich den Einwurf machen, wenn die Anſchauung in Raum und Zeit ſowohl die äuſsern Objecte, als auch unſer eigenes Gemüth ſo vorſtellt, wie ſie unſere Sinne afficiren, d. i. wie ſie uns erſcheinen,

ſo wird ja die Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt.

Man hatte nehmlich alle philoſophiſche Einſicht von der Natur der ſinnlichen Erkenntniſs dadurch verdorben, daſs man die Sinnlichkeit bloſs in eine verworrene Vorſtellungsart ſetzte, nach der wir die Dinge immer noch erkennten, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, nur ohne das Vermögen zu haben, alles in dieſer unſrer Vorſtellung zum klaren Bewuſstſeyn zu bringen. Dagegen hat Kant bewieſen, daſs Sinnlichkeit nicht in dieſem logiſchen Unterſchiede, ſondern in dem genetiſchen, d. h. in dem, der die Erzeugung der Erkenntniſs oder ihren Urſprung betrifft, beſtehet. Er hat gezeigt, daſs ſinnliche Erkenntniſs die Dinge gar nicht vorſtellt, wie ſie ſind, ſondern nur die Art, wie ſie unſern Sinn afficiren, und, daſs alſo durch ſie bloſs Erſcheinungen, und nicht die Sachen ſelbſt

dem Verſtande zur Reflexion oder zum Nachdenken darüber gegeben werden. Nun macht man den Einwurf: ſein Lehrbegriff verwandle folglich alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein (Pr. 64. f.).

Allein in der Erſcheinung werden ja jederzeit die Objecte (ſowohl die Gegenſtände äuſserer Anſchauung, als alle Veränderungen in der Zeit, ſo wie der innere Sinn dieſe Veränderungen vorſtellt), als etwas wirklich gegebenes angeſehen, und wir ſind ganz frei, wie wir die Sache daraus beurtheilen wollen. Die Erſcheinung beruhet auf den Sinnen, und eben das, daſs ſie nur durch Eindrücke auf die Sinne möglich iſt, macht ſie zur Erſcheinung, und unterſcheidet ſie von dem Gegenſtande ſelbſt, wie er ſeyn möchte, wenn er nicht durch ſinnliche Eindrücke, ſondern unmittelbar ſelbſt wahrgenommen würde. Der Begriff der Erſcheinung drückt alſo das Verhältniſs der Anſchauungsart des Subjects zu dem gegebenen Gegenſtande aus. So ſagt Kant nicht, die Cörper (d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorſtellung kennen, welche ihr Einfluſs auf unſre äuſsern Sinne uns verſchafft Pr. 62.) ſcheinen bloſs auſser mir zu ſeyn, ſie ſind wirklich im Raume, d. h. gewiſſe Gegenſtände ſtehen unter der Bedingung der Form des Raumes, und ſcheinen nicht bloſs darunter zu ſtehen. Wenn wir ihnen aber die Benennung eines Cörpers geben, ſo bedeutet dieſes Wort bloſs die Erſcheinung eines uns unbekannten, aber nicht deſtoweniger (in der Erſcheinung) wirklichen Gegenſtandes. Denn, da der Raum ſchon eine Form derjenigen Anſchauung iſt, die wir die äuſsere nennen, und, ohne Gegenſtände in demſelben, es gar keine empiriſche Vorſtellung geben würde; ſo können und müſſen wir darin ausgedehnte Weſen als wirklich annehmen, und eben ſo iſt

es auch mit der Zeit. Kant ſagt nicht, meine Seele ſcheint nur in meinem Selbſtbewuſstſeyn gegeben zu ſeyn, wenn ich behaupte, daſs die Beſchaffenheit der Zeit, ohne welche ich mir die Seele gar nicht als vorhanden denken kann, in meiner Anſchauungsart und nicht in dieſem Gegenſtande, als einem Dinge an ſich, liege. Es wäre alſo meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erſcheinung zählen ſoll, bloſsen Schein machte. Dieſes geſchieht aber nicht nach unſerm Grundſatz, vermöge deſſen alle unſere ſinnlichen Anſchauungen eben ſowohl Vorſtellungen ſind, als unſere Gedanken. Jener Raum ſelbſt aber, ſamt dieſer Zeit, und, zugleich mit beiden, alles was ſich in denſelben befindet, ſind doch keine Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nichts als Vorſtellungen, und können gar nicht auſser unſerm Gemüth exiſtiren. Auch die innere und ſinnliche Anſchauung unſers Gemüths (als Gegenſtandes des Bewuſstſeyns), deſſen Beſtimmung durch die Succeſſion verſchiedener Zuſtände in der Zeit vorgeſtellt wird, iſt nicht das eigentliche Selbſt, ſo wie es an ſich exiſtirt, oder das transſcendentale Subject, ſondern nur eine Erſcheinung, die der Sinnlichkeit dieſes uns unbekannten Weſens iſt gegeben worden. Das Daſeyn dieſer innern Erſcheinung, als eines ſo an ſich exiſtirenden Dinges, kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit iſt, welche keine Beſtimmung irgend eines Dinges an ſich ſelbſt ſeyn kann. In dem Raume aber und in der Zeit iſt die empiriſche Wahrheit der Erſcheinungen genugſam geſichert, und von der Verwandſchaft mit dem Traume genugſam unterſchieden, wenn beide nach empiriſchen Geſetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zuſammenhängen (C. 520. f. M. I, 595.). Aber umgekehrt, wenn man Raum und Zeit für Dinge an ſich, oder etwas in den Dingen an ſich halten wollte, weil es uns in der Erfahrung ſo vorkömmt, da ſie doch nur Vorſtellungs-

formen ſind, dann würden wir ſie falſch beurtheilen, und das würde ein Schein ſeyn, und alles in Raum und Zeit würde für uns den trüglichen Schein haben, daſs ſie Dinge an ſich ſind; wir würden dann Raum und Zeit und die ganze Cörperwelt und unſere eigene Seele für das halten, was ſie uns bloſs ſcheinen zu ſeyn, nehmlich Dinge an ſich ſelbſt, und nicht für das, was ſie wirklich ſind, ſinnliche Gegenſtände, oder ſolche, die uns durch die Sinne gegeben werden, alſo Vorſtellungen, die durch unſere Sinnlichkeit entſpringen, und ohne unſere Sinnlichkeit nicht ſeyn würden. Denn, wenn man den Raum und die Zeit als Beſchaffenheiten anſieht, die den Dingen an ſich ſelbſt anhängen, und nur als Eigenſchaften derſelben möglich ſind, oder auch als Behälter, in denen alle Dinge ſich befinden, und die Ungereimtheiten überdenkt, in die man ſich damit verwickelt, ſo kann man leicht auf den Gedanken gerathen, daſs die Cörper nichts als Schein ſind. Dann giebt es zwei unendliche Dinge, Raum und Zeit, die nicht Subſtanzen oder für ſich beſtehende Dinge ſind, an denen ihr Zuſtand wechſelt, obwohl ſie doch wie die Subſtanzen immer fortdauern; in denen zwar immer alles anders iſt, die aber doch immer dieſelben ſind, von denen ſich nicht ſagen läſst, was ſie ſind, und ohne die doch nichts anders ſeyn kann; die nicht in den Dingen ſind, weil ſie bleiben, wenn man auch die Dinge daraus wegnimmt, und die doch in der Erfahrung rein von aller Materie nirgends zu finden ſind.

Berkley, ein Engländiſcher Philoſoph, behauptete daher auch, die Cörper wären bloſser Schein (ſ. Berkley), und er iſt auch nicht anders zu widerlegen, als durch die Behauptung, daſs überhaupt keine Cörperwelt ſeyn würde ohne Raum, daſs aller Raum eine Form unſerer Vorſtellungen, und folglich alles im Raum ſinnliche Vorſtellung ſei, die allerdings wirklich iſt, ja ſo

gewiſs wirklich iſt, daſs ihre Wirklichkeit die einzige iſt, die wir begreifen können; indem wirklich ſeyn eben heiſst, zu einer gewiſſen Zeit und an einem gewiſſen Ort, oder irgendwann und irgendwo ſeyn. Wäre das nicht, ſo hinge ja unſere eigene Exiſtenz von der für ſich beſtehenden Realität eines ſolchen Undinges ab, wie die Zeit wäre, wenn ſie ein Ding an ſich ſelbſt, und nicht eine Form unſeres Vorſtellens wäre. Dann wäre unſere Exiſtenz ſelbſt nichts als Schein, eine Ungereimtheit, welche zu behaupten ſich bisher noch Niemand hat zu Schulden kommen laſſen. So aber erkennen wir unſer Daſeyn nur ſo, wie wir uns ſelbſt in der Zeit erſcheinen, wodurch dieſes Daſeyn erſtlich als für uns erkennbare Wirklichkeit in der Erfahrung ganz ſicher wird, zweitens aber auch, es uns nicht unmöglich wird, unſer Daſeyn als das Daſeyn eines Dinges an ſich in einer nicht ſinnlichen Welt zu denken, und dieſen Gedanken ſo gewiſs für Wahrheit zu erkennen, ſo gewiſs wir moraliſch handelnde Weſen ſind, die als ſolche nicht Sinnenweſen ſeyn können, indem die Sinnenweſen keiner Zurechnung, und folglich auch keiner Moralität fähig ſind.

Auch in der Erfahrung ſelbſt kann ein Unterſchied gemacht werden zwiſchen dem wirklichen Gegenſtande oder Dinge an ſich und der Erſcheinung oder der Beziehung einer Vorſtellung auf unſern Sinn. So nennt man in der Erfahrung die Roſe das Ding an ſich, und die rothe Farbe, oder den Geruch derſelben, die Erſcheinung, weil Farbe und Geruch wegfällt für den, der kein Gefühl und keinen Geruch hat. Aber der Schein iſt niemals etwas an dem Gegenſtande, ſondern etwas in dem Urtheile des Wahrnehmenden. Dieſer legt etwas, was von ſeinem Sinn herrührt, dem Gegenſtande bei, und das nennt man dann den Schein. So ſieht man den Planeten Saturn zuweilen mit zwei Henkeln; wer darum glaubt,

dafs dieſer Planet wirklich zwei Henkel habe, den täuſcht der Schein. Wer aber weifs, dafs dieſe Henkel davon herrühren, dafs Saturn einen Ring hat, und dafs, wenn dieſer Planet mit ſeinem Ringe eine gewiſſe Lage gegen unſer Auge hat, ſo dafs es nur die beiden über die Kugel hinausſtehenden Stücken dieſes Ringes ſehen kann, der ſiehet zwar immer noch Henkel, aber er ſagt, dieſes iſt eine Erſcheinung. Was nehmlich gar nicht am Gegenſtande an ſich ſelbſt, jederzeit aber im Verhältniſſe deſſelben zum Subject anzutreffen, und von der Vorſtellung des Gegenſtandes unzertrennlich iſt, nennen wir Erſcheinung. Nun werden Raum und Zeit auch ſo den Gegenſtänden der Sinne, als ſolchen, mit Recht beigelegt, und folglich müſſen wir ſagen, die Gegenſtände der Sinne ſind Erſcheinungen, d. i. Vorſtellungen, welche die Dinge in uns wirken, indem ſie unſere Sinne afficiren (Pr. 63.), und wenn ich das weifs, ſo iſt darin kein Schein. Da ich aber, durch die Natur meiner Sinnlichkeit genöthigt, ſie jederzeit im Raum und in der Zeit vorhanden erkennen mufs, ſo kann ich mich nie ganz von der Vorſtellung loſs machen, als befänden ſich die Gegenſtände überhaupt im Raum und in der Zeit, ja als müfste alles, wenn es auch nicht ſinnlich iſt, im Raum und in der Zeit ſeyn, ſelbſt die Gegenſtände, die wir nicht anſchauen. So täuſcht uns dieſer Schein, wenn wir wirklich dieſer Vorſtellung in unſerm Urtheile folgen; ſo wie es Schein iſt, wenn wir der Roſe an ſich die Röthe, dem Saturn die Henkel, und allen Gegenſtänden auſser unſern Gedanken die Ausdehnung beilegen (C. 69. ff. M. I, 77.).

Wenn Kant dagegen proteſtirt, dafs dieſes Idealismus ſei, ſo will er ſagen, es ſei kein dogmatiſcher Idealismus, welcher das Daſeyn der Gegenſtände für falſch und unmöglich erklärt, ſondern gerade das Gegentheil von demſelben. Denn er behauptet, die Gegenſtände im Raume ſind wirklich vorhanden und möglich. (Pr. 63.).

Dafs man, unbeschadet der wirklichen Existenz äufserer Dinge von einer Menge Prädicate sagen könne, sie gehöreten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen, und hätten aufser unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Lockes Zeiten, am meisten aber nach diesen, allgemein angenommen und zugestanden ist. Descartes bemerkte, nach Anleitung mehrerer Alten, dafs unsere Empfindungen mit der Natur und Beschaffenheit der Gegenstände nicht allemal völlig übereinstimmen. Locke erweiterte, oder vielmehr bestimmte dies näher dahin, dafs die Beschaffenheiten (Qualitäten) der Dinge in erste (*primarias*) und zweite (*secundarias*) sich bequem unterscheiden lassen. Zu jenen gehört Ausdehnung, Ort, Raum, mit allem, was ihm anhänglich ist, nehmlich Undurchdringlichkeit oder Materialität und Gestalt, und Beweglichkeit; zu diesen Wärme, Farben, Gerüche, Töne und Geschmack. Jene wären reelle Qualitäten der Gegenstände, und die Empfindungen und Vorstellungen derselben entsprächen jenen Gegenständen; diese hingegen wären blofs scheinbar durch Organenmechanismus hervorgebracht, übrigens den Gegenständen nicht ähnlich. Jene finden wir unter allen möglichen Veränderungen stets bei den Cörpern, diese hingegen gehen und kommen, mithin erhelle klar, dafs die zweiten Qualitäten in den ersten sich gründen (Tiedemann Geist der specul. Phil. 6. Band. S. 275. *Locke de l'Entendem.* II. ch. 8. §. 9. ff.). Kant rechnet aber die Qualitäten der Cörper, die man *primarias* nennt, auch mit zu blofsen Erscheinungen. Man kann dawider auch nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen. Und so wenig wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Gegenstande an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten lassen, darum ein (dogmatischer) Idealist heifsen kann; so wenig kann Kants Lehrbegriff

dogmatiſch idealiſtiſch heiſsen. Denn deshalb, weil er findet, daſs noch mehr, ja alle Eigenſchaften, die die Anſchauung eines Cörpers ausmachen, bloſs zu ſeiner Erſcheinung gehören, iſt ſeine Behauptung noch kein dogmatiſcher Idealismus; denn dann müſste er die Exiſtenz des Dinges, welches erſcheint, aufheben. Das thut aber Kant nicht, ſondern zeigt nur, daſs wir das Ding, welches erſcheint, wie es an ſich ſelbſt ſei, durch Sinne nicht erkennen können (Pr. 63. f.).

Man hat Kants Behauptung darum für einen dogmatiſchen Idealismus erklärt, weil er nicht ſagt, daſs die Vorſtellung vom Raum dem Gegenſtande an ſich ſelbſt, oder welches erſcheint, völlig ähnlich ſei. Denn daſs ſie dem Verhältniſſe unſrer Sinnlichkeit zu den Objecten (den Erſcheinungen des Dinges an ſich) vollkommen gemäſs ſei, hat er behauptet. Allein mit jener Behauptung kann man keinen Sinn verbinden. Es wäre eben ſo, als wenn man behaupten wollte, daſs die Empfindung des Rothen mit der Eigenſchaft des Zinnobers eine Aehnlichkeit habe, der dieſe Empfindung in mir erregt (Pr. 64.).

Kants transſcendentaler Idealismus iſt alſo darin von dem dogmatiſchen weſentlich verſchieden, daſs der letztere behauptet: alle Erkenntniſs durch Sinne und Erfahrung iſt nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verſtandes und der Vernunft iſt Wahrheit; Kant hingegen behauptet: alle Erkenntniſs durch Sinne und Erfahrung iſt zwar nur Erkenntniſs der Erſcheinungen, aber die einzige Erkenntniſs für uns, in der Wahrheit iſt; alle Erkenntniſs aber aus bloſsen Begriffen des reinen Verſtandes und der Vernunft iſt nichts als lauter Schein (Pr. 205.).

Es ist nun die Frage, warum hat denn Kant seine Behauptung einen Idealismus genannt, da sie doch das gerade Gegentheil vom dogmatischen Idealismus ist (Pr. 206.)?

Raum und Zeit, sagt Kant, samt den in denselben befindlichen Dingen sind nicht die Dinge und deren Eigenschaften an sich selbst. Bis so weit stimmt Kant mit den dogmatischen Idealisten vollkommen überein. Allein diese sahen nicht blos die Dinge im Raum, sondern den Raum selbst für eine blos empirische Vorstellung an. Kant dagegen zeigte zuerst, dass der Raum und die Zeit, samt allen ihren Bestimmungen, von uns *a priori* erkannt werden können; weil un nehmlich Raum und Zeit vor aller Wahrnehmung, oder Erfahrung, als reine Formen unsrer Sinnlichkeit beiwohnen, und alle Anschauung derselben, mithin auch dessen, was in ihnen enthalten ist, als Erscheinungen, möglich machen. Was nun hieraus für beide so wesentlich verschiedene Arten des Idealismus folge, findet man im Artikel: Berkley, 7.

Der eigentliche oder dogmatische Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht, und kann auch keine andere haben, nehmlich die, blos Erkenntniss des Übersinnlichen für die einzig wahre und mögliche auszugeben. Kants transscendentaler oder critischer Idealismus hat lediglich eine vernünftige und speculative Absicht, nehmlich die, zu begreifen, wie es möglich ist, dass Gegenstände der Erfahrung *a priori* erkannt werden können. Dies ist ein Problem, das vor Kant noch Niemand aufgelöset, ja nicht einmal zur Beantwortung aufgegeben hatte. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische oder dogmatische Idealismus, der immer aus unsern Erkenntnissen *a priori* (selbst denen der Geometrie) eine intellectuelle Anschauung schloss. So stellt sich Plato vor, das Denken bestehe im Zurückziehen vom Cör-

per, und in einer Richtung deſſelben auf die allgemeinen Begriffe und Ideen; es ſei ähnlich dem Empfinden, es ſei ein Annähern zum Intelligibeln, ein Berühren des Intelligibeln (*Plat. Phaed.* Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. 2. B. S. 183. f.). Plato und alle Idealiſten mit ihm lieſsen ſich nicht einfallen, daſs Sinne auch *a priori* anſchauen, und hielten daher auch die Erkenntniſs der unveränderlichen Wahrheiten der Geometrie für ein Anſchauen des Intelligibeln durch den Verſtand (Pr. 207, *).

Kants ſogenannter eigentlicher critiſcher Idealismus iſt alſo von ganz eigenthümlicher Art, nehmlich ſo beſchaffen, daſs er den gewöhnlichen (dogmatiſchen) umſtürzt, daſs durch ihn alle Erkenntniſs *a priori*, ſelbſt die der Geometrie, zuerſt allgemeine Gültigkeit (objective Realität) bekömmt. Dieſe objective Realität unſrer Erkenntniſs *a priori* könnte, ohne dieſe von Kant bewieſene Idealität des Raumes und der Zeit (oder daſs ſie aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, und an ſich ſelbſt nicht exiſtiren), ſelbſt von den eifrigſten Realiſten (Vertheidigern der Behauptung, daſs die ſinnlichen Gegenſtände Dinge an ſich ſelbſt ſind), nicht behauptet werden. Bei ſolcher Bewandniſs der Sachen wäre es gut, um allen Miſsverſtand zu verhüten, daſs man dieſe Theorie anders benennen könnte, aber es will ſich doch nicht thun laſſen, die Benennung ganz abzuändern. Kant ſchlägt daher die Benennung des formalen oder critiſchen Idealismus vor, um ihn vom dogmatiſchen des Berkley, und vom ſkeptiſchen des Descartes zu unterſcheiden (Pr. 207. f.). Die wichtigen Folgerungen aus dieſem Idealismus in der Lehre von der Freiheit findet man in dieſem Artikel und im Art. Fatum, 9. ff.

3. Idealismus der Naturzwecke, oder der objectiven Zweckmäſsigkeit. Die Behauptung, daſs alle Zweckmäſsig-

keit der Natur unabsichtlich sei (U. 322.). Wer dieses behauptet, will sagen, es scheint uns nur so, als sei in der Natur ein Ding um des andern willen da, aber die Ursache des Daseyns der Dinge habe wirklich nicht die Absicht gehabt, ein Ding um des andern willen hervorzubringen (U. 322.).

Dieser Idealismus der objectiven Zweckmäfsigkeit ist nun entweder der der Casualität oder der der Fatalität, s. Casualität und Fatum, 16. ff.

4. Idealismus der subjectiven Zweckmäfsigkeit, s. Geschmack, 11. ff.

5. Dogmatischer, eigentlicher, mystischer, schwärmender, schwärmerischer Idealismus. Die Theorie, welche das Daseyn der Gegenstände im Raume aufser uns für falsch und unmöglich erklärt (C. 274.). Er ist eine Art des empirischen oder materialen Idealismus und besteht in der Behauptung, dafs es keine anderen als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur (blofs im innern Sinn befindliche) Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein aufserhalb dieser befindlicher Gegenstand correspondire (Pr. 62.). Berkley hat diesen Idealismus am vollständigsten vorgetragen, und man findet seinen ganzen Lehrbegriff im Artikel Berkley. Er behauptet mit allen Anhängern dieses Idealismus vor ihm von der eleatischen Schule an: alle Erkenntnifs durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der Vernunft ist Wahrheit (Pr. 205.). Kant unterscheidet sich darin von Berkley, dafs

er ſagt, es ſind uns freilich denkende Weſen, aber auch materielle Weſen gegeben, beide aber nur durch die Sinne, beide folglich als Erſcheinungen und nicht als Dinge an ſich ſelbſt. Es iſt allerdings richtig, daſs die materiellen Weſen, in ſo fern wir ſie anſchauen, oder in ſo fern ſie uns gegeben ſind, Vorſtellungen in uns, als ſinnlich anſchauenden und denkenden Weſen, ſind; aber das ſind die denkenden Weſen, in ſo fern wir ſie anſchauen, ebenfalls. Von dem, was aber die materiellen, ſowohl als denkenden Weſen an ſich ſelbſt ſeyn mögen, wiſſen wir nichts. Wir kennen nur ihre Erſcheinungen, d. i. die Vorſtellungen, die ſie in uns wirken, indem ſie unſere Sinne afficiren. Alles Erkenntniſs von Dingen hingegen, aus bloſsem reinen Verſtande, oder reiner Vernunft, iſt nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung iſt Wahrheit (Pr. 205.). Der dogmatiſche Idealismus verwandelt alſo nicht bloſs die Erſcheinungen, ſondern auch die wirklichen Dinge an ſich ſelbſt in bloſse Vorſtellungen, indem er alle andere Dinge, die nicht denkende Weſen ſind, als ſolche, läugnet. Da hingegen Kant behauptet, wir müſſen der Natur unſeres Erkenntniſsvermögens gemäſs zu den Erſcheinungen auch Dinge an ſich ſelbſt, die da erſcheinen, annehmen; ob wir uns wohl nicht einmal ihr Daſeyn vorſtellen, geſchweige denn daſſelbe beweiſen können.

6. Eigentlicher Idealismus, ſ. Dogmatiſcher.

7. Empiriſcher, materialer Idealismus, der Lehrbegriff, welcher, indem er die eigene Wirklichkeit des Raums annimmt, das Daſeyn der ausgedehnten Dinge in demſelben läugnet, wenigſtens zweifelhaft findet, und zwiſchen Traum und Wahrheit in dieſem Stücke keinen

genugſam erweislichen Unterſchied einräumt (C. 519.). Dieſer Idealismus bezweifelt oder läugnet alſo ſelbſt die Exiſtenz äuſserer Dinge. Denn die Gegenſtände des innern Sinnes nimmt er für wirkliche Dinge an. Ja er behauptet ſogar, daſs dieſe innere Erfahrung das wirkliche Daſeyn ihres Gegenſtandes, als eines Dinges an ſich ſelbſt, mit aller Zeitbeſtimmung deſſelben, einzig und allein hinreichend beweiſe (C. 519. M. I, 594.). In uns, in unſerm Gemüth, hat man allgemein behauptet, ſchauen wir uns ſelbſt an, ſo, wie wir auch dann ſind, wenn wir uns auch nicht anſchauen, ſondern ſo, wie uns jedes Weſen, ſelbſt die Gottheit finden muſs. Allein das iſt falſch. Denn auch im innern Sinn, in dem Bewuſstſeyn, durch welches wir erfahren, was wir denken, fühlen, wünſchen, u. ſ. w. ſchauen wir uns doch nur an in den Eindrücken, die durch uns ſelbſt auf unſern innern Sinn gemacht werden, und wir erhalten daher auch von uns ſelbſt niemals eine andere, als eine ſinnliche Erkenntniſs. Dies klingt freilich paradox, d. h. Kant wagt hier etwas öffentlich zu behaupten, was der allgemeinen Meinung, ſelbſt der Sachverſtändigen widerſtreitet. Es ſcheint ſogar in dieſer Behauptung ein Widerſpruch zu ſeyn. Denn wir ſollen uns ſelbſt afficiren, ſelbſt auf uns Eindrücke machen, folglich wären wir ſelbſtthätig; und wir ſollen dadurch ſinnliche Eindrücke erhalten, in denen wir uns erkennen, folglich wären wir leidend; das ſcheint ſich zu widerſprechen. Daher hat man auch bisher in den Syſtemen der Pſychologie oder der Seelenlehre das Vermögen der Apperception oder des Selbſtbewuſstſeyns für einerlei mit dem innern Sinn ausgegeben. Kant aber unterſcheidet ſorgfältig von einander das Vermögen der Apperception oder des transſcendentalen Selbſtbewuſstſeyns, durch welches wir das im innern Sinn Gegebene verknüpfen, und den innern Sinn oder das empiriſche Selbſtbe-

wufstſeyn, durch welches wir die Eindrücke erhalten. Das letztere iſt pſychologiſch, oder eine ſolche Beſchaffenheit von uns ſelbſt, die uns durch innere Erfahrung gegeben wird. Denn was wir jetzt fühlen, denken, wollen u. ſ. w, das können wir nur durch die Erfahrung wiſſen; allein die transſcendentale Apperception iſt *a priori*, weil ſie nicht nur alle Erfahrungserkenntniſs, ſondern auch alle Erkenntniſs überhaupt, alſo auch die *a priori*, durch die Knüpfung der Vorſtellung an ein und daſſelbe Ich, erſt möglich macht (C. 152. f. M. I, 167.), ſ. Sinn, innerer; Bewufstſeyn, 11. Ich und Idealismus, 2.

Dieſer empiriſche oder materiale Idealismus erklärt nun das Daſeyn der Gegenſtände im Raum entweder blofs für zweifelhaft und unerweislich, oder für falſch und unmöglich. Der erſtere iſt der problematiſche oder ſkeptiſche Idealismus des Descartes, ſ. Problematiſcher, der letztere der dogmatiſche oder eigentliche Idealismus des Berkley, ſ. Dogmatiſcher (C. 274.).

8. Formaler Idealismus, ſ. Critiſcher.

9. Materialer Idealismus, ſ. Empiriſcher.

10. Myſtiſcher Idealismus, ſ. Dogmatiſcher.

11. Praktiſcher Idealismus, der Idealismus desjenigen, welcher ſo handelt, als ob er in einer Welt lebte, die er nur träume. Das Romanenleſen, die wenige Kenntniſs der Welt, ſetzt manche Menſchen in eine ſo ſeltſame Gemüthsſtimmung. Gellert war faſt darin (Mnſcrpt).

12. Problematiſcher, pſychologiſcher, ſkeptiſcher Idealismus. Die Theorie, welche das Daſeyn der Gegenſtände im Raum auſser uns für zweifelhaft und unerweislich erklärt (C. 274.). Er iſt eine Art des empiriſchen oder materialen Idealismus. Der problematiſche Idealismus beſteht in der Behauptung, daſs nur ein einziger Erfahrungsſatz ungezweifelt gewiſs ſei, nehmlich der: Ich bin (C. 274.). Descartes hat dieſen Idealismus behauptet. Er iſt ſchon kürzlich auseinandergeſetzt zu finden im Artikel: Descartes, 4. Dort wird man auch finden, wie ſich Kants transſcendentaler Idealismus von dieſem problematiſchen unterſcheidet. Indeſſen ſoll dieſe wichtige Streitfrage hier noch mehr ins Licht geſetzt, und dadurch die Vorzüglichkeit und Sicherheit des critiſchen Syſtems auch hierin dargethan werden. Ich werde zu dem Ende den für dieſen Artikel im Artikel Ich, 16. aufgeſparten vierten Paralogismus erklären, und ſodann einen Lehrſatz beweiſen, welcher den ganzen problematiſchen Idealismus umſtürzt.

Der vierte Paralogismus der transſcendentalen Pſychologie, nehmlich der der Idealität, des äuſsern Verhältniſſes.

Oberſatz: Dasjenige, auf deſſen Daſeyn nur als eine Urſache zu gegebenen Wahrnehmungen geſchloſſen werden kann, hat nur eine zweifelhafte Exiſtenz.

Unterſatz: Nun ſind alle äuſseren Gegenſtände von der Art, daſs ihr Daſeyn nicht

unmittelbar wahrgenommen, ſondern bloſs auf ſie, als die Urſache gegebener Wahrnehmungen, geſchloſſen werden kann.

Schlufsſatz: Alſo iſt das Daſeyn aller Gegenſtände äufserer Sinne zweifelhaft.

Dieſe Lehre von der Ungewifsheit des Daſeyns äufserer Gegenſtände iſt nun der problematiſche Idealismus. Kant behauptet dagegen, daſs die Gegenſtände äufserer Sinne eben ſo gewifs vorhanden ſind, als die Gegenſtände des innern Sinnes; welche Behauptung der Dualismus in der Lehre vom Daſeyn ſinnlicher Gegenſtände heifst (1. C. 366. f.).

Critik des vierten Paralogismus der transſcendentalen Pſychologie.

Zuerſt ſollen die Prämiſſen (der Oberſatz und Unterſatz) der Prüfung unterworfen werden. Wir können mit Recht behaupten, daſs nur dasjenige, was in uns ſelbſt iſt, unmittelbar wahrgenommen werden könne, und daſs mein eigenes Daſeyn, allein der Gegenſtand einer bloſsen Wahrnehmung ſeyn könne. Alſo iſt das Daſeyn eines wirklichen Gegenſtandes aufser mir (wenn darunter verſtanden wird, daſs er nicht Vorſtellung, ſondern ein für ſich ſelbſt beſtehendes Ding iſt) niemals geradezu in der Wahrnehmung (einer Modification des innern Sinnes) gegeben, ſondern kann nur zu dieſer als äufsere Urſache derſelben hinzugedacht und mithin geſchloſſen werden. Daher ſchränkte auch Descartes mit Recht alle Wahrnehmung in der engſten Bedeutung auf den Satz ein: Ich (als ein denkendes Weſen) bin. Es iſt nehmlich klar: daſs ich das Äufsere in keiner Wahrnehmung antreffen könne. Denn das Äufsere iſt nicht in mir, folglich auch nicht in meinem Be-

wufstſeyn. Wahrnehmung iſt aber eigentlich nur die Beſtimmung der Apperception, oder die Modification des innern Sinnes, welcher an das Ich der reinen Apperception gebunden wird.

Ich kann alſo äuſsere Dinge (nicht in den Sinnen befindliche Vorſtellungen derſelben) eigentlich nicht wahrnehmen, ſondern nur aus meiner innern Wahrnehmung auf ihr Daſeyn ſchlieſsen. Ich ſehe nehmlich die innere Wahrnehmung als die Wirkung an, wozu etwas äuſseres die nächſte Urſache iſt. Nun iſt aber der Schluſs von einer gegebenen Wirkung auf eine beſtimmte Urſache jederzeit unſicher, weil die Wirkung aus mehr als Einer Urſache entſprungen ſeyn kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Urſache jederzeit zweifelhaft, ob dieſe innerlich oder äuſserlich ſei. Folglich bleibt es auch zweifelhaft, ob alle ſogenannte äuſsere Wahrnehmungen nicht ein bloſses Spiel unſeres innern Sinnes, oder ob ſie ſich auf äuſsere wirkliche Gegenſtände (als ihre Urſache) beziehen. Wenigſtens iſt das Daſeyn der äuſsern Gegenſtände nur geſchloſſen, und man iſt daher allen Gefahren durch Fehlſchlüſſe dabei ausgeſetzt. Der Gegenſtand des innern Sinnes (Ich ſelbſt mit allen meinen Vorſtellungen) hingegen wird unmittelbar wahrgenommen, und die Exiſtenz deſſelben leidet gar keinen Zweifel (*i. C.* 368.).

Bei dem transſcendentalen Idealismus fallen nun alle Schwierigkeiten des problematiſchen in Anſehung der Wirklichkeit der Materie im Raum weg, denn jener transſcendentale Idealismus läſst die Materie und ſogar deren innere Möglichkeit bloſs für Erſcheinung gelten, die, von unſrer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts iſt. Ich bin mir eben ſowohl bewuſst, daſs die Cörper vorhanden ſind (exiſtiren), als ich mir bewuſst bin, daſs ich denke oder Gedanken habe; denn die Cörper ſind eben

ſowohl Vorſtellungen, die ich habe, als die Gedanken, und es exiſtiren folglich die äuſsern Dinge eben ſo ſicher in der Erfahrung, als ich denkend in derſelben exiſtire. In der Erfahrung bin ich mir der Cörper eben ſo unmittelbar bewuſst, als meines Selbſts, ja ich könnte mir des letztern ohne Cörper nicht einmal bewuſst ſeyn (1. C. 370. f.)

Alle diejenigen, welche das Daſeyn der Cörper läugnen oder bezweifeln (empiriſche Idealiſten) ſtellen ſich vor, die Cörper, wenn man einräume, daſs ſie wirklich vorhanden wären, müſsten Dinge an ſich ſeyn, d. h. ſolche Dinge, die nicht etwa bloſs durch unſere Sinnlichkeit die Beſchaffenheit bekämen, daſs wir ſie als äuſsere Dinge anſchauen, ſondern die auch wirklich auſser unſerm Gemüth, und ganz unabhängig und getrennt von demſelben, vorhanden wären (ſie ſind transſcendentale Realiſten), ſ. An ſich. Und ſo iſt ihr Verfahren freilich nach aller Strenge zuſammenhängend (conſequent), wenn ſie behaupten, daſs man (bei der Vorausſetzung, daſs die Cörper Dinge an ſich ſind) das Daſeyn der Cörper ſchwerlich beweiſen könne. Weil nehmlich, bei dieſer Vorausſetzung, wir uns der Cörper, als ſolcher Dinge, die auſser unſerm Gemüth vorhanden ſind, nicht unmittelbar bewuſst werden können, ja nicht einmal einzuſehen iſt, wie wir uns derſelben überhaupt bewuſst werden können.

Sind aber die Cörper nicht Dinge an ſich, ſondern bloſse Vorſtellungen in uns (welche Behauptung der transſcendentale Idealismus heiſst), ſo ſind ſie auch eben ſowohl wirklich vorhanden, als meine Gedanken vorhanden ſind. Denn

a. ich nehme ſie wahr, d. h. aber, ich habe die Vorſtellung eines vorhandenen Gegenſtandes;

b. ich nehme sie durch den äussern Sinn (dessen fünf Modificationen die sogenannten fünf Sinne sind) wahr, d. i. als etwas im Raum Befindliches;

c. der Raum selbst ist aber nichts anders, als eine blosse Vorstellung von der Möglichkeit des Beisammenseyns mehrerer Vorstellungen zu gleicher Zeit. Mithin kann nur das in ihm wirklich vorhanden seyn, was, wie er selbst, blofs Vorstellung ist. Aber auch umgekehrt, was in ihm wahrgenommen wird, oder wovon wir die Vorstellung haben, dafs es in ihm vorhanden ist, das ist auch in ihm wirklich vorhanden, denn wäre das nicht, so müfste es erdichtet seyn, allein das vermittelst der Sinne Empfundene (das Reale der Anschauung) läfst sich gar nicht unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erdenken (1. C. 373. ff.).

Man kann nun zwar den Einwurf machen, dafs wir doch durch ein blofses Spiel der Einbildung (z. B. im Traume), so getäuscht werden, dafs wir wirklich die Vorstellung bekommen, als wären Gegenstände im Raum vorhanden, die es doch nicht sind. Allein dies ist der Fall eben sowohl, wenn wir auch die Cörper für nichts wirklich vorhandenes annehmen wollten. Diejenigen, welche dieses letztere behaupten, müssen doch darum nicht weniger die äussern Gegenstände in ihrer Erfahrung, wenn sie sich im Zustande des Wachens befinden, von denen, die ihnen im Zustande des Träumens vorkommen, unterscheiden. Und sie haben dazu auch kein anderes Mittel, ihre vermeintliche Wahrnehmung zu prüfen, als die Regel: was mit einer Wahrnehmung nach Erfahrungsgesetzen zusammenhängt, ist wirklich. Denn es ist hierbei nur um die Form der Erfahrung zu thun, nicht um die Materie derselben, auf die es bei der Frage nach dem Daseyn der Cörper hauptsächlich ankömmt. Folgendes ist schon

hinreichend, uns zu überzeugen, daſs es eine falſche Bedenklichkeit ſei, wenn man behaupten wollte, die äuſsern Wahrnehmungen könnten nicht wirklich vorhandene Gegenſtände ſeyn, wenn ſie nicht Dinge an ſich wären, und daſs man alſo eben darum ihre Wirklichkeit läugnen müſſe, weil man ſich der Dinge an ſich nicht bewuſst werden könne.

a. Die äuſsere Wahrnehmung beweiſet, daſs die Gegenſtände im Raum wirklich vorhanden ſind. Der Raum iſt nehmlich, ob er zwar an ſich nur bloſse Form unſerer Vorſtellung iſt, dennoch als dieſe Form mit dieſen unſern Vorſtellungen, den äuſsern Erſcheinungen, wirklich vorhanden.

b. Ohne Wahrnehmung ſind ſelbſt die Erdichtung und der Traum nicht möglich. Folglich haben unſere (fünf) äuſsern Sinne ihre wirklichen Gegenſtände im Raume, die der Beſchaffenheit dieſer Sinne eben ſo angemeſſen ſind, als die Gedanken wirkliche, dem innern Sinne angemeſſene Gegenſtände ſind, und deren Wirklichkeit nach den Daten, woraus Erfahrung entſpringen kann, beurtheilt werden muſs (1. C. 376. f.).

Die Bezweiflung der Wirklichkeit äuſserer Gegenſtände (der ſkeptiſche Idealismus) nöthigt uns, die einzige Zuflucht, die uns übrig bleibt, zu ergreifen, und die Erſcheinungen für bloſse Vorſtellungen anzunehmen. Denn wenn wir die äuſsern Gegenſtände (Cörper) für Dinge an ſich wollten gelten laſſen, ſo wäre es ſchlechthin unmöglich, zu begreifen, wie wir zu der Erkenntniſs, daſs ſolche Gegenſtände auſser uns wirklich ſind, kommen ſollen. Denn man kann doch auſser ſich nicht empfinden, ſondern nur in ſich ſelbſt, und folglich liefert unſer ganzes Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt doch nur Empfindungen in uns, d. h. Beſtimmungen unſrer ſelbſt. Folglich ſind es unſre

Empfindungen, die den Inhalt der Erſcheinungen ausmachen, die wir Cörper nennen. S. übrigens den Artikel: Seelenlehre.

Übrigens iſt es vernünftig und einer gründlichen philoſophiſchen Denkungsart ganz gemäſs, nichts über die Wirklichkeit der Materie zu behaupten, ſondern ſie ſo lange für zweifelhaft zu erklären, bis man dieſe Wirklichkeit beweiſen kann. Der gründliche Philoſoph erlaubt ſich nie eher ein entſcheidendes Urtheil, bis er einen hinreichenden Beweis gefunden hat. Kant hat daher, um dieſen problematiſchen Idealismus gänzlich aus dem Wege zu räumen, ſeiner Forderung dadurch genüget, daſs er in der zweiten Ausgabe der Critik einen förmlichen Beweis für den Satz gegeben hat, daſs wir von den äuſsern Dingen auch Erfahrung und nicht bloſs Einbildung haben. Er beweiſet nehmlich, daſs ſelbſt unſere innere, dem Descartes (welcher den problematiſchen Idealismus behauptete) unbezweifelte, Erfahrung nur unter Vorausſetzung äuſserer Erfahrung möglich ſei (C. 275. M. I. 326). Dieſen Beweis will ich hier noch kürzlich erläutern.

Lehrſatz:

Das bloſse, aber durch Erfahrung beſtimmte Bewuſstſeyn meines eigenen Daſeyns beweiſet das Daſeyn der Gegenſtände im Raume auſser mir (C. 275. M. I, 326,), d. h. daſs ich mir meiner eigenen Gedanken, und alſo meiner ſelbſt, als wirkend, bewuſst bin, beweiſet, daſs auch noch auſser meinen Gedanken im Raum Gegenſtände ſind, die ich mir nicht bloſs einbilde, ſondern die eben ſo wirklich vorhanden ſind, als meine Gedanken.

Beweis,

Ich bin mir bewuſst, daſs ich zu einer beſtimmten Zeit dieſe oder jene Gedanken habe. Soll ich

aber zu einer bestimmten Zeit etwas als wirklich vorhanden wahrnehmen, so muss durchaus etwas Beharrliches oder Bleibendes, was nicht wechselt, sondern bei allen Veränderungen, die es leidet, doch immer dasselbe ist, d. i. eine Substanz, vorhanden seyn (s. Analogie der Substanzialität, 4.). Dieses Beharrliche kann aber nicht etwas seyn, was ich blos im innern Sinn anschaue, was ich blos, als im Gemüth befindlich, wahrnehme. Denn in mir (im innern Sinne) treffe ich nur solche Vorstellungen an, welche unaufhörlich mit einander wechseln, und ich könnte mir folglich derselben nicht bewusst werden, nicht wahrnehmen, welche derselben ich jetzt habe, die ich vorher nicht hatte, wenn nicht etwas Beharrliches da wäre, welches von diesen meinen stets mit einander wechselnden Vorstellungen ganz unterschieden wäre. Da nun ein solches Beharrliches nicht im innern Sinn ist, so muss es durchaus im äussern Sinn seyn. Es ist dazu nicht genug, dass ich mir im innern Sinn etwas vorstelle, als wäre es etwas Beharrliches im äussern Sinn. Denn das würde nichts helfen, weil doch auch diese Vorstellung des Beharrlichen, als wäre es im äussern Sinn, wechseln, und es folglich doch immer an dem wirklich Beharrlichen fehlen müsste, an welchem doch allein aller Wechsel in der Erfahrung erkannt werden kann. Folglich kann ich mir meiner Gedanken, als eines Etwas im innern Sinn, und also meiner selbst als denkend nur dadurch bewusst werden, dass wirklich solche Dinge vorhanden sind, die ich ausser mir wahrnehme, d. i. dass ich mir nicht blos etwas Beharrliches im äussern Sinn einbilde, sondern dass es wirklich von mir empfunden wird, und folglich vorhanden ist, so dass ich es wahrnehme. Ich könnte gar nichts von meinem innern Zustande, also von mir selbst, wissen, wenn ich mir nicht auch dessen bewusst werden könnte, was es möglich macht, zu bestimmen, wie mein innerer Zu-

ſtand in der Zeit iſt. Das, was dies möglich macht, iſt aber das Beharrliche auſser mir, alſo iſt das Bewuſstſeyn meines innern Zuſtandes, welches ich doch habe, unmittelbar mit dem Vorhandenſeyn eines Beharrlichen im äuſsern Sinne im Raum nothwendig verknüpft, d. i. das Bewuſstſeyn meines eignen Daſeyns (welches in dem Bewuſstſeyn meines innern Zuſtandes beſteht) iſt zugleich ein unmittelbares Bewuſstſeyn des Daſeyns andrer Dinge auſser mir (der Erſcheinungen des äuſsern Sinnes im Raum, deren ich mir alſo eben ſo unmittelbar bewuſst bin, als meiner Gedanken) (C. 275. M. I, 327.).

Dieſer Beweis iſt eine neue Widerlegung des auf Erfahrungsſeelenlehre gegründeten (pſychologiſchen) Idealismus. Kant hält dieſen Beweis ſogar für den einzig möglichen ſtrengen Beweis für die Wirklichkeit der Gegenſtände äuſserer Anſchauung. Der ſich vorgeblich auf Erfahrung gründende (empiriſche) Idealismus mag in Anſehung der weſentlichen Zwecke der Metaphyſik (Erkenntniſs ſolcher Gegenſtände, die auſser allen Grenzen der Erfahrung liegen,) für noch ſo unſchuldig gehalten werden (welches er in der That nicht iſt), ſo bleibt es dennoch der Philoſophie und allgemeinen Menſchenvernunft immer anſtöſsig, das Daſeyn der Dinge auſser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntniſſen ſelbſt für unſern inneren Sinn her haben,) bloſs auf Glauben annehmen zu müſſen, und wenn es Jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegen ſtellen zu können (C. XXXIX. *).

Gegen den vorhergehenden Beweis könnte man vielleicht noch den Einwurf machen: ich bin mir ja aber nicht der äuſsern Dinge, als Dinge an ſich, ſondern nur als Vorſtellungen, denen Dinge

an sich zum Grunde liegen mögen, welche sie vorstellen, bewufst. Hierauf dient zur Antwort: ich bin mir meines innern Zustandes zu einer bestimmten Zeit bewufst, und zwar durch innere Erfahrung; das heifst nicht blofs, der Vorstellungen, die ich habe, sondern dafs ich sie habe, folglich wie ich in einer gewissen bestimmten Zeit, in Ansehung meines Innern, vorhanden bin. Dies wäre aber nicht möglich, ohne etwas aufser mir. Folglich ist das Äufsere nicht Erdichtung, sondern Erfahrung eines Äufsern, ich komme zu dem Bewufstseyn desselben durch Afficirung meines Sinnes, aber nicht durch Erdichtung meiner Einbildungskraft, wodurch das Äufsere mit meinem innern Sinn unzertrennlich verknüpft wird. Wenn ich durch den blofsen Gedanken: ich bin (in welchem sich das intellectuelle Bewufstseyn äufsert) allein schon mir meines Zustandes bewufst werden könnte (durch intellectuelle Anschauung), so bedürfte es zur innern Erfahrung nicht nothwendig des Bewufstseyns eines Verhältnisses zu etwas aufser mir (im äufsern Sinn). Da ich mir aber meines Zustandes blofs durch die Afficirung meines innern Sinnes bewufst werden kann, und dieses in der Zeit wahrgenommen werden mufs, hierzu aber nothwendig etwas Beharrliches gehört, welches im innern Sinn nicht zu finden ist, folglich nur im äufsern Sinn zu finden seyn mufs; so bin ich es mir eben so sicher bewufst, dafs es Dinge aufser mir giebt, oder die sich auf meinen äufsern Sinn beziehen, als ich es mir bewufst bin, dafs ich selbst in der Zeit mit gewissen Bestimmungen, diesen oder jenen Gedanken, existire (C. XXXIX. *).

1. Anmerkung. Der Idealismus behauptet, es gebe nur Eine unmittelbare Erfahrung, nehmlich die, dafs wir existiren, weil wir denken, oder uns unsrer unmittelbar als denkend bewufst sind. Hier wird dem Idealismus nun dieses sein Spiel

mit mehrerem Recht umgekehrt vergolten. Es wird gezeigt, dafs äufsere Erfahrung eigentlich allein unmittelbar sei, und dafs, zwar nicht das Bewufstseyn unsrer eigenen Existenz, aber doch der Zustand, wie wir innerlich existiren, d. i. die innere Erfahrung nur vermittelst der äufsern möglich, folglich innere Erfahrung nur mittelbar, äufsere aber allein unmittelbar sei, s. Erfahrung, 10. d. (C. 276. f. M. I, 328.).

2. Anmerkung: Hiermit stimmt auch der Gebrauch, den wir in der Erfahrung von unserm Erkenntnifsvermögen machen, wenn wir die Zeit bestimmen, vollkommen überein. Denn

a. können wir die Zeit nur durch den Wechsel an äufsern Dingen im Raume bestimmen, z. B. durch den Lauf der Erde um die Sonne und die Umdrehung der Erde um ihre Axe;

b. haben wir nichts Beharrliches, was wir dem Begriff der Substanz, als Anschauung, unterlegen können, als blofs die Materie;

c. selbst diese Beharrlichkeit der Materie ist nicht Gegenstand der Erfahrung, sondern *a priori* als nothwendige Bedingung aller Zeitbestimmung vorausgesetzt, mithin wird sie auch, als Bestimmung des innern Sinnes, in Ansehung unsers eigenen Daseyns, durch die Existenz äufserer Dinge vorausgesetzt. Das Bewufstseyn meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern blofs die intellectuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit meines denkenden Subjects. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädicat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im innern Sinn correspondirte, so wie etwa die Undurchdringlichkeit der Materie, als ein Prädicat der empirischen Anschauung, dieser Zeitbestimmung correspondirt (C. 279. M. I, 329.).

3. Anmerkung: Ob übrigens dieſe oder jene vermeinte Erfahrung von äuſsern Gegenſtänden (z. B. daſs Jemand ſich ſelbſt geſehen habe) nicht bloſse Einbildung ſei, muſs, wie bereits geſagt worden iſt, nach den beſondern Beſtimmungen der Erfahrung und durch Zuſammenhalten mit den Kennzeichen aller wirklichen Erfahrung ausgemittelt werden (C. 278. M. I, 330.).

13. Pſychologiſcher Idealismus, ſ. Idealismus, problematiſcher.

14. Schwärmender Idealismus, ſ. Idealismus, dogmatiſcher.

15. Schwärmeriſcher Idealismus, ſ. Idealismus, dogmatiſcher.

16. Theoretiſcher Idealismus, im weitern Sinn, derjenige Idealismus, welcher das betrifft, was da iſt oder exiſtirt; im engern Sinn, derjenige Idealismus, welcher die Wirklichkeit oder das Daſeyn der äuſsern Gegenſtände läugnet. Der letztere iſt folglich mit dem dogmatiſchen Idealismus einerlei.

18. Transſcendentaler Idealismus, ſ. Idealismus, critiſcher.

19. Träumender Idealismus, derjenige Idealismus, welcher bloſse Vorſtellungen zu Sachen (Dingen an ſich) macht (Pr. 71.), oder auch die Behauptung, daſs Zeit und Raum objective Formen aller Dinge ſind. Dies iſt der gewöhnliche Lehrbegriff. Ein Haupteinwurf, den man gegen denſelben machen kann, iſt der, daſs wer ihn annimmt,

kein Recht hat, ſich vorzuſtellen, daſs Gott nicht auf die Geſetze des Raums

und der Zeit bei ſeiner Erkenntniſs eingeſchränkt ſei.

In der natürlichen Theologie, d. i. derjenigen Erkenntniſs Gottes, wie ſie bloſs aus der Vernunft entſpringt, denkt man ſich Gott als einen Gegenſtand, der nicht allein uns gar nicht in die Sinne fallen, alſo nicht ſinnlich angeſchaut werden kann, ſondern der auch ſich ſelbſt nicht in die Sinne fallen, und folglich auch ſich ſelbſt nicht ſinnlich anſchauen kann. Man iſt dabei ſorgfältig darauf bedacht, die göttliche Erkenntniſs der Gegenſtände ſo vollkommen vorzuſtellen, als nur möglich iſt. Darum muſs Gottes Art zu erkennen auch ein Anſchauen und nicht ein Denken ſeyn. Denn denken beweiſet jederzeit Schranken, indem ich im Denken z. B. nicht den Gegenſtand ſelbſt, ſondern nur meine Gedanken habe, und daher immer nur unvollkommen erkenne, welches auch daraus erhellet, daſs mein Denken ſogleich ſicherer und deutlicher wird, wenn ich den Gegenſtand dabei anſchaue. Nun wird man aber nicht zugeben, daſs Gott auch alles in Zeit und Raum erkenne, denn alsdann könnte er ſo wenig allwiſſend und allgegenwärtig ſeyn, als wir, und hinge, in ſeiner Erkenntniſs, von den Geſetzen der Zeit und des Raums ab. Er müſste dann eben ſo, wie wir, die Geſchichte im Gedächtniſs behalten, denn die vergangene Zeit wäre auch für ihn vergangen, welches ungereimt iſt. Aber mit welchem Recht will man behaupten, daſs Gott die Dinge nicht auch im Raume und in der Zeit erkennt, wenn die Dinge doch an und für ſich ſelbſt im Raum ſind. Erkennte Gott die vergangenen Dinge dann nicht als vergangen, die zukünftigen nicht als zukünftig, ſo erkennte er ſie ja nicht ſo, wie ſie an ſich ſelbſt, ſondern wie ſie in ihm (nehmlich als wären ſie gegenwärtig) ſind, alſo erkennten wir dann die Dinge, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, Gott aber ſo, wie ſie in ihm ſind, d. i. als Er-

ſcheinungen ſeines Erkenntniſsvermögens. Wären alſo Zeit und Raum etwas, worin die Dinge an ſich ſelbſt ſind, ſo müſste ſie auch Gott eben ſo begrenzt erkennen als wir; wären aber Raum und Zeit etwas den Dingen Anhängendes, ſo daſs die Dinge auch auſser der Erfahrungserkenntniſs ſinnlicher Menſchen nicht ohne Zeit und Raum da ſeyn könnten, ſo müſste auch Gott im Raum und in der Zeit, und folglich irgendwo ſeyn und ein Zeitalter haben. Da nun dies alles ungereimt iſt, ſo bleibt nichts übrig, als daſs Raum und Zeit ſubjective Formen unſerer menſchlichen äuſsern und innern Anſchauungsart ſind, daſs folglich die Vorſtellung, die Erſcheinungen ſeien die Dinge an ſich ſelbſt, ein Werk der Einbildungskraft iſt, dem ähnlich, wenn wir träumen, da wir auch die Producte der Imagination für etwas halten, das auſser unſerm Gemüth wirklich vorhanden ſei, ſo daſs dieſer Lehrbegriff daher wohl der träumende Idealismus genannt werden kann (C. 71. f. M. I, 78.).

Idealität,

idealitas, idéalité. Dieſes Wort bedeutet die Art, wie die ſinnlichen Gegenſtände nach dem Lehrbegriff irgend eines Idealismus beurtheilt werden. Es giebt daher eben ſo viele verſchiedene Bedeutungen des Worts Idealität, als es Arten des Idealismus giebt. So giebt es eine tranſcendentale Idealität der Gegenſtände der Sinne, d. i. die Art der Beurtheilung der ſinnlichen Gegenſtände, daſs ein ſinnliches Ding nichts iſt, ſobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglaſſen, z. B. daſs der Raum und die Zeit an ſich ſelbſt nichts, ſondern nur in der Erfahrung etwas, nehmlich Vorſtellungen ſind, die aus der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit entſpringen, und ſo das ſind, was es möglich macht, daſs äuſsere und innere Erfahrunge-

gegenſtände ſeyn hönnen (C. 44. 52. U. 254.). Eben ſo behaupten manche eine problematiſche Idealität, d. i. die Ungewiſsheit des Daſeyns aller Gegenſtände äuſserer Sinne, welche wohl unterſchieden werden muſs von der transſcendentalen Idealität. Denn jene problematiſche Idealität behauptet, die äuſsern Gegenſtände wären (auch als Erfahrungsgegenſtände) bloſs Schein, es gebe eigentlich keine äuſsern, ſondern bloſs innere Gegenſtände; die transſcendentale Idealität behauptet, die äuſsern und innern Gegenſtände ſind Erſcheinungen, und es giebt eigentlich für uns keine andern Gegenſtände der Erkenntniſs, als ſie, die folglich als Erfahrungsgegenſtände nicht Schein, ſondern die einzigen Dinge ſind, von deren Wirklichkeit wir unmittelbar gewiſs ſind; aber Schein ſei es, wenn wir ſie für etwas halten, das auch an ſich eben ſo wirklich vorhanden ſei (1. C. 367.). So giebt es eine Idealität der Zweckmäſsigkeit, d. i. eine ſolche Beurtheilung der ſinnlichen Gegenſtände, nach welcher diejenige Beſchaffenheit derſelben, daſs ſie für die Zuſammenſtimmung unſres Anſchauungsvermögens und unſers Verſtandes bei der Auffaſſung derſelben als zweckmäſsig (d. i. für ſchön) beurtheilt werden, für eine, ohne allen abſichtlichen Zweck der Natur, von ſelbſt und zufälliger Weiſe ſich hervorthuende zweckmäſsige Übereinſtimmung zu dem Bedürfniſs der Urtheilskraft gehalten wird (U. 246. 252.).

Idee,

ſ. Vernunftbegriff.

Identiſch,

ſ. Identität.

Identität,

ſ. Einerleiheit, Ich, Apperception, 8. Die numeriſche Identität oder Einerleiheit der Zahl nach (*identitas numerica*) beſtehet darin, daſs Dinge, die einerlei innere Beſtimmungen haben, auch der Zahl nach nicht verſchieden, ſondern ein und daſſelbe Ding ſind, (ob ſie wohl, weil ſie etwa zu verſchiedenen Zeiten, auch an verſchiedenen Orten, exiſtirten, verſchiedene Dinge zu ſeyn ſcheinen können) (C. 319.). Der Satz der Identität, der Einſtimmung oder Übereinſtimmung, (*principium identitatis*) iſt ein logiſcher Grundſatz, oder Princip für das Denken überhaupt, und zwar für alle bejahende analytiſche Sätze, und heiſst: einem jeden Subject kommt ein Prädicat zu, welches ihm (oder einem Merkmal deſſelben) identiſch (mit ihm einerlei) iſt. Ein jeder bejahende analytiſche Satz iſt alſo wahr, wenn das Prädicat deſſelben mit dem Subject deſſelben, oder mit einem Merkmal dieſes Subjects, identiſch oder einerlei iſt. Der Satz der Identität drückt alſo das Weſen einer jeden Bejahung, in analytiſchen Sätzen, aus, und iſt mithin die oberſte Formel aller bejahenden analytiſchen Sätze. Ein Cirkel iſt rund, iſt ein richtiger bejahender analytiſcher Satz, denn er beruhet auf dem Grundſatze der Identität. Das Prädicat rund iſt nehmlich mit einem Merkmal des Cirkels, einer Linie, in der alle Puncte gleich weit vom Mittelpunct entfernt ſind, die folglich, welches daſſelbe ſagt, rund iſt, vollkommen identiſch oder einerlei (S. II, 513.).

2. Ein jeder Begriff iſt mit demjenigen, der durch gar kein Beiſpiel von dem erſtern unterſchieden werden kann, völlig einerlei oder identiſch. Sie ſind beide nur dadurch verſchieden, daſs ſie im Verſtande mit einander verknüpft wer-

den, so dass durch diese Verknüpfung ein identischer Satz möglich wird, in welchem der nehmliche Begriff Subject und auch Prädicat ist, und als solche verschieden vorgestellt werden. Ein solcher Satz ist z. B. der: Gott ist Gott. Ungeachtet aber hier beide Vorstellungen, die im Subject und die im Prädicat identisch sind, und also die eine durch die andere analytisch gedacht werden, oder der Satz analytisch ist, so ist dennoch auch in einem solchen Satze eine synthetische Verbindung, oder er ist nur durch die Vorstellung der synthetischen Einheit des Subjects mit dem Prädicat möglich. Ich muss nehmlich, wenn ich diesen Satz denken soll, mir nicht blos des Subjects bewusst werden, und auch des Prädicats, denn das Bewusstseyn des einen ist von dem Bewusstseyn des andern unterschieden; sondern ich muss auch beide, Subject und Prädicat, in Einem Bewusstseyn verbinden, wodurch es mir allein möglich wird, dass ich mir die Identität des Ichs in diesen beiden Vorstellungen vorstellen oder mich ihrer als meiner Vorstellungen bewusst werden kann. Diese Einheit des Bewusstseyns ist nun die synthetische Einheit (das: Ich denke), durch welche auch selbst in analytischen Urtheilen die Verknüpfung zu einem Urtheile möglich wird (N. 16. C. 131.*)), s. Ich und Einheit, 10.

Vom *principio identitatis indiscernibilium*, s. Einerleiheit, 2. u. Leibnitz.

Idololatrie,

Abgötterei im praktischen Verstande, gottesdienstlicher, religiöser Aberglaube, Andächtelei, Bigotterie, religiöser Afterdienst, religiöse Superstition, Gottesdienst im eigentlichen Sinne des Worts, Götzendienst, Dämonolatrie, εἰδω-

λολατρεια, *idololatria, cultus ſpurius, devotio ſpuria, idolâtrie, ſuperſtition religieuſe, bigotterie.* Dieſen Namen giebt Kant (U. 440.) dem abergläubiſchen Wahn, dem höchſten Weſen ſich durch andere Mittel, als durch eine moraliſche Geſinnung, wohlgefällig machen zu können, ſ. Götzendienſt.

2. Wenn man ſich nehmlich das höchſte Weſen ſo vorſtellt, als laſſe es ſich, wie ein Menſch, durch äuſsere Verehrung, Schmeichelei, oder ſeinen eigenen Trieb des Mitleids und der Barmherzigkeit für den Sünder gewinnen, ſo macht man daſſelbe zu einem Idol in praktiſcher Rückſicht, d. h. in Beziehung auf die moraliſche Beſchaffenheit des Menſchen und ſeiner Handlungen (U. 440*)), ſ. Götzendienſt.

3. Kant will ſagen: wenn die Verehrung Gottes der Tugend vorgeht, oder wenn man die Tugend dieſer Verehrung unterordnet, ſo iſt Gott (ſo wie ihn dieſe Verehrer, nach ihren Begriffen von Gottesverehrung, ſich vorſtellen, ein Idol, d. i. er wird (von ihnen) als ein Weſen gedacht, dem wir nicht (bloſs) durch ſittliches Wohlverhalten in der Welt, ſondern (weit mehr noch und ſtatt des ſittlichen Wohlverhaltens) durch Anbetung und Einſchmeichelung zu gefallen hoffen dürfen. Eine Religion nun, die dieſes zur Maxime macht, iſt Idololatrie. Verſteht man nun unter der Gottſeligkeit die Verehrung Gottes durch etwas anderes als Tugend, ſo iſt ſie unmöglich etwas, was die Stelle der Tugend vertreten kann (ein Surrogat derſelben). Beſtehet aber die Gottſeligkeit in der Geſinnung, die Tugend als den Willen Gottes zu betrachten und zu vollbringen, um die feſte Hoffnung zu haben, daſs alle unſere guten Zwecke (deren Inbegriff die Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen mit Einſchluſs der unſrigen, un-

ter der Bedingung einer ächten Tugendgesinnung ist,) gelingen werden; so macht sie die Tugend nicht entbehrlich, sondern ist vielmehr die Vollendung derselben (R. 286.)

4. Das Wort Idololatrie ist eigentlich griechisch, und heisst so viel, als der Dienst, die Verehrung eines Idols. Ein Idol (εἰδωλον) aber heisst ein Bild, auch eine selbst gemachte Vorstellung, die man für einen wirklichen Gegenstand hält, also ein täuschendes Bild, daher eine sinnliche Darstellung der Gottheit, ein Götzenbild. Glauben wir nun, Gott durch etwas anderes als Tugend verehren zu können, so machen wir Gott, in unserer Vorstellung desselben, zu einem Idol oder Götzen, da er doch durch die Vernunftidee eines heiligen Welturhebers gedacht werden sollte. Wir verehren alsdann jenes Idol, ein Hirngespinst unserer Imagination, aber nicht den wahren Gott, den Gegenstand eines Vernunftbegriffs, dessen Gültigkeit sich auf die Forderung der Vernunft, unserm moralisch guten Handeln in der sinnlichen Welt einen Endzweck zu setzen, unabweislich gründet, s. auch Dämonologie, Gottseligkeit, Glaubenssache und Gut, höchstes. Wird ein solches Bild oder Idol auch für den äusern Sinn dargestellt, so ist es ein Götzenbild in der gemeinen Bedeutung des Worts, und die äusserliche Verehrung desselben durch Opfer, Kniebeugung u. s. w. ist die gemeine Idololatrie oder der Götzendienst in dem gewöhnlichen Sinne des Worts, und folglich mit jenem in praktischer Bedeutung ganz einerlei, nur dass bei der gemeinen Idololatrie der Gegenstand der Verehrung (das Idol) auch für die äusern Sinne dargestellt, sichtbar, fühlbar u. s. w. ist. Man siehet hieraus den Grund der Gebote: du sollst keine andern Götter (Idole) haben neben mir; du sollst dir kein Bildniss (äusseres Idol) machen u. s. w. nehmlich darum, weil

dieſe Verehrung alle Moralität untergräbt, und die Idololatrie (ſinnliche Verehrung der Gottheit durch Gebräuche) an die Stelle der Gottſeligkeit (vernünftige Verehrung der Gottheit durch Tugend) ſetzt.

Kant Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 89. S. 440.

Deſſ. Relig. innerh. der Gr. IV. St. II. Th. §. 3. S. 286.

Immanent,

ſ. Einheimiſch.

Immaterialität,

Spiritualität, Uncörperlichkeit, *immaterialitas, ſpiritualitas, immaterialité, ſpiritualité.* Die Beſchaffenheit der denkenden Natur oder der Seele, daſs ſie nicht Materie ſei. Da die Seele eine Erſcheinung im innern Sinn iſt, ſo entſteht daraus nothwendig die Verneinung der Materialität, oder daſs ſie ausgedehnt ſei und einen Raum erfülle, von derſelben (C. 403), ſ. Ich.

2. Allein dieſe Behauptung, daſs die Seele immateriell ſei, kann ihren Erbfehler nicht verläugnen, welcher darin beſtehet, daſs man das denkende Weſen, als ein Ding an ſich, oder den überſinnlichen Grund der Gedanken (den Geiſt des Menſchen), zu erkennen meint, während daſs man bloſs die Erſcheinungen im innern Sinn*) er-

*) Den Unterſchied zwiſchen äuſsern und innern Sinnen macht ſchon Kunzen. Er ſagt in ſeiner philoſophiſchen Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele,

kennt. Bei der Feuerprobe der Critik löfet ſich dieſer Schein einer Erkenntniſs des denkenden Dinges an ſich in lauter Dunſt auf, und das Ding an ſich (transſcendentale Subſtrat), welches die Vernunft ſich genöthigt ſieht, der Materie, als einer bloſsen Erſcheinung, zum Grunde zu legen (als dasjenige, was in der Materie erſcheint), darf ſie ſich eben ſo wenig materiell (ausgedehnt und raumerfüllend, welches bloſs Eigenſchaften der Erſcheinung ſind, welche den Raum, eine bloſs formale Bedingung des menſchlichen Anſchauungsvermögens, vorausſetzen), denken, als das transſcendentale Subſtrat der Erſcheinungen des innern Sinnes (den Geiſt des Menſchen), ſ. Ich. S. übrigens den Artikel: Seele.

Immortalität,

ſ. Unſterblichkeit.

Königsberg, 1744. S. 61. Die äuſserlichen Sinne, ſo wie die Einbildungskraft, ſind nur allein geſchickt, die äuſserlichen Abdrücke der materiellen Sachen in ſich zu faſſen; dahingegen immaterielle Dinge in die innern Sinne dringen, und allda Vorwürfe (Gegenſtände) des Verſtandes und der Vernunft abgeben.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

A.	W.
15.	367. f.
16.	368.
44.	284.
45.	285.
82.	12.
126.	281.
209.	286.
226.	222.
236.	214. f.
237.	250. ff.
239.	215.
244.	291.
245.	292.
247.	294.
248.	294.
249.	294.
250.	295.
252.	295.
256.	263.
301. f.	285.

B.	W.
567.	255.

C.	W.
XXXIX *)	410. f.
6.	92.
7.	92.
33. ff.	378.
44.	416.
52.	416.

C.	W.
64. f.	382.
66. f.	388.
69. ff.	393.
71. f.	94. 415.
98.	329.
127.	12. 13.
128.	302.
131. ff.	335.
133.	336.
135.	335.
142.	351.
152. f.	491.
162.	149. 151.
180.	162.
182.	156.
198. f.	177. f. 180.
203.	152. 156.
211.	157. 161.
215.	157.
226.	157.
250.	216. f.
262.	157.
274.	398. 401. f.
275.	408. ff.
276. f.	412.
278.	413.
279.	412.
290. f.	123. *)
300.	156.
307.	148.
310. f.	148. f.

C.	W.
331.	238.
348. 1 A.	349. f.
349. 1 A.	350. 352.
350. 1 A.	353.
351. f 1 A.	353. f.
353. 1 A.	356.
354. 1 A.	357. ff.
355. 1 A.	359.
356. 1 A.	360.
357. ff. 1 A.	362.
361. f. 1 A.	363.
362. 1 A.	364.
363. 1 A.	365.
364. 1 A.	366.
365. 1 A.	367.
366. 1 A.	403.
367. 1 A.	416.
368 1 A.	404.
369. 1 A.	378.
370. f. 1 A.	405.
373. ff. 1 A.	406.
876. 1 A.	407.
398.	370.
399 f.	337.
400. f.	340.
401. f.	328. 341.
402.	342.
403.	343. 345.
404.	346.
405.	344.
406.	346. 349.
407. f.	355. 362.
408. f.	367.
435.	370.
443. ff.	94. ff.
444.	97.
446.	95.
447.	95.
480. ff.	97. f.
482.	98. f.
484.	99. f.
485. f.	100. 102.
486.	101.
487. f.	102. f.
516.	104.
517.	105.
519.	378. 400.

C.	W.
520. f.	390.
521. f.	381.
555.	158.
570.	217.
576.	201.
587.	105. f.
588. f.	106 f.
589. f.	95. 108.
590. f.	109.
591.	109.
592. f.	111.
593.	113.
596.	369.
597.	369. f.
598.	370.
599.	370.
602.	372.
603.	372. f.
604.	373.
605.	374.
606.	374.
607.	114.
608.	115.
611 *)	327.
615.	187.
617.	16.
618. f.	116.
620. f.	116. f.
621. f.	117.
623. f.	118.
624. ff.	119.
628. f.	120.
629. f.	121.
631. ff.	122. f.
634. ff.	124.
636.	124.
637 f.	125. f.
638. ff.	126.
640.	126.
641.	127. f.
642.	129.
643.	129.
644.	130.
645. f.	131.
647.	131.
648.	131.
649.	132.

C.

. 650.
. 651.
. 652.
. 653. f.
. 655.
. 656.
. 657.
. 658.
. 665.
. 666.
. 674. f.
. 675.
. 676.
. 677. f.
. 678.
. 679. f.
. 680. f.
. 681.
. 682. f.
. 685.
. 686. f.
. 687.
. 688.
. 689.
. 691.
. 695.
. 697.
. 701.
. 706.
. 712.
. 743.
. 755.*)
. 762.
. 765.
. 781.
. 787. f.
. 828.
. 833.
. 834.
. 838.
. 841. f.
. 842.
. 843.
. 850.
. 856.
. 884.

W.

. 133.
. 134.
. 134. 187.
. 135.
. 135.
. 135. f.
. 136.
. 136.
. 187.
. 186.
. 331.
. 332. f.
. 168.
. 168. 331.
. 169.
. 170. 287.
. 287.
. 38.
. 39. 40. 42.
. 288.
. 288. f.
. 288.
. 288.
. 288.
. 186.
. 279.
. 186.
. 279.
. 233.
. 367.
. 153.
. 162.
. 3.
. 176.
. 286.
. 289.
. 47.
. 47.
. 46. 49.
. 370 375.
. 56.
. 57.
. 376.
. 1.
. 3. 25. 138.
. 297.

E.

. 10.
. 122. ff.

F.

. 40.

G.

Vorr. 11. f.
. 12. f.
. 13.
. 14.
G. 1.
. 2.
. 5.
. 6. ff.
. 23.
. 31.
. 37.
. 38.
. 39.
. 47.
. 66.
. 74.
. 85.
. 86.
. 88.
. 89.
. 90. f.
. 91. f.
. 92. f.
. 93. ff.
. 126.

K.

. VII.
. XXI.
. 105.
. 106.
. 116. f.
. 117.
. 183.
. 192.
. 194.
. 195.
. 216.

W.

. 185.
. 242.

W.

. 290.

W.

. 172.
. 172.
. 171.
. 174.
. 50.
. 49. f.
. 51.
. 54.
. 46.
. 166.
. 201.
. 166.
. 213.
. 371.
. 251.
. 264.
. 218.
. 219.
. 264.
. 265. f.
. 267.
. 267. 269. 322. 326.
. 270.
. 270.
. 371.

W.

. 283.
. 218. f.
. 254.
. 252.
. 248. f. 250. f.
. 251. f.
. 183.
. 184.
. 184.
. 185.
. 290.

M. I.	W.
75.	382.
76.	388.
77.	393.
78.	415.
147.	335.
167.	401.
174.	151.
176.	301.
200.	156.
230.	177.
231.	178.
247.	157.
294.	217.
325.	48.
327.	410.
328.	412.
329.	412.
330.	413.
449.	337.
450.	340.
451.	341.
452.	342.
453.	343.
454.	345.
455.	346.
456.	344.
457.	346.
458.	349.
459.	353.
460.	362.
461.	367.
540.	97.
541.	98.
542.	97.
543.	99.
544.	99.
545.	100.
550.	100.
551.	101.
552.	102.
553.	102.
554.	103.
589.	104.
590.	105.
593.	378.
594.	400.
595.	390.
601.	381.
675.	105.
676.	106.
677.	106.
678.	107.
679.	108.
680.	109.
681.	109.
682.	111.
683.	113.
688.	371.
689.	371.
695.	372.
696.	373.
697.	373.
699.	374.
700.	374.
701.	114.
703.	115.
718.	116.
719.	116.
720.	116.
721.	117.
722.	117.
723.	117.
724.	118.
726.	119.
727.	119.
730.	120.
732.	121.
733.	121.
734.	122.
735.	123.
738.	124.
739.	124.
740.	124.
741.	125.
744.	126.
745.	126.
746.	126.
747.	127.
748.	128.
749.	129.
750.	129.
751.	130.
752.	130.
753.	131.

M. I.	W.
. 754.	. 131.
. 755.	. 131.
. 756.	. 132.
. 757.	. 132.
. 758.	. 133.
. 759.	. 133.
. 760.	. 134.
. 761.	. 134.
. 762.	. 134.
. 763.	. 134.
. 764.	. 135.
. 765.	. 135.
. 766.	. 135.
. 767.	. 136.
. 768.	. 136.
. 770.	. 136.
. 780.	. 291.
. 787.	. 291.
. 791.	. 331.
. 792.	. 332.
. 793.	. 333.
. 795.	. 168.
. 798.	. 168.
. 799.	. 169.
. 801.	. 287.
. 802.	. 287.
. 804.	. 42.
. 830.	. 210.
. 908.	. 289.
. 962.	. 49.
. 969.	. 375.
. 974.	. 55.
. 977.	. 376.
. 996.	. 138.
. 997.	. 3.

M II.	W.
. 11.	. 172.
. 12.	. 172.
. 13.	. 171.
. 14.	. 174.
. 17.	. 54.
. 21.	. 54.
. 26.	. 71.
. 117.	. 265.
. 118.	. 266.
. 119.	. 266.

M. II.	W.
. 120	. 61. 267.
. 121	. 269.
. 122	. 270.
. 177	. 302.
. 186	. 58.
. 187	. 58.
. 190	. 45.
. 206	. 60.
. 207	. 60.
. 208	. 61.
. 235	. 301.
. 236	. 302.
. 237	. 315.
. 246	. 203.
. 247	. 203.
. 248	. 203. f.
. 249	. 205.
. 251	. 206.
. 252	. 53.
. 253	. 208.
. 254	. 203. 210.
. 255	. 190.
. 267	. 218.
. 281	. 258.
. 289	. 259.
. 296	. 73.
. 312	. 190.
. 313	. 191.
. 314	. 190.
. 315	. 190.
. 316	. 191.
. 317	. 192.
. 318	. 193.
. 319	. 193.
. 320	. 193.
. 321	. 194.
. 322	. 195.
. 327	. 68.
. 328	. 69.
. 330	. 70.
. 331	. 196.
. 336	. 26.
. 337	. 26.
. 340	. 137.
. 342	. 138.
. 345	. 138.
. 346	. 73.

M. II.	W.
. 357.	. 139.
. 358.	. 139.
. 359.	. 139.
. 360.	. 140.
. 376.	. 220.
. 377.	. 220.
. 455.	. 210.
. 542.	. 159.
. 544.	. 160.
. 545.	. 160.
. 546.	. 161.
. 547.	. 161.
. 548.	. 159.
. 550.	. 164.
. 551.	. 164.
. 552.	. 165.
. 685.	. 369.
. 686.	. 369.
. 687.	. 369.
. 922.	. 63.
. 923.	. 64.
. 937.	. 135.
. 984.	. 32.
. 985.	. 34.

N.	W.
. 1. ff.	. 163.
. 18.	. 151. 163.
. 25.	. 37.
. 61.	. 167. 170.
. 71.	. 147.
. 86.	. 157.
. 87.	. 248.
. 118.	. 368.
. 119.	. 368.
. 136.	. 243. 246.

P.	W.
. 6.	. 197.
. 9.	. 301.
. 13. ff.	. 315.
. 14.	. 175.
. 15.	. 201.
. 24.	. 14.
. 25.	. 185.
. 26.	. 301.
. 27.	. 302.

P.	W.
. 40. f.	. 58.
. 45.	. 44.
. 46.	. 45.
. 58.	. 258. 265.
. 59.	. 265.
. 60. f.	. 60.
. 61. f.	. 61.
. 62. f.	. 62.
. 67. f.	. 66.
. 68.	. 67.
. 69.	. 326.
. 74.	. 268.
. 75	. 197.
. 81.	. 170.
. 88. ff.	. 301.
. 89. f.	. 14.
. 90. ff.	. 302.
. 92.	. 315.
. 95.	. 301.
. 98.	. 301.
. 101. ff.	. 201.
. 103. f.	. 203.
. 104. f.	. 203. f.
. 105. f.	. 205.
. 106.	. 206.
. 107. f.	. 53.
. 108.	. 54.
. 109. f.	. 208.
. 110. ff.	. 201. 210.
. 113. f.	. 189. f.
. 120. f.	. 213.
. 126. f.	. 218.
. 127.	. 218.
. 129.	. 46.
. 146.	. 258.
. 149.	. 258. 370.
. 150.	. 258.
. 151.	. 258.
. 155.	. 259.
. 157.	. 67.
. 165.	. 73.
. 166. f.	. 70. 161.
. 194.	. 190. f.
. 196.	. 190.
. 197.	. 191.
. 198. f.	. 192.
. 199.	. 55. f. 57.

P.	W.
200.	193.
201.	193. f.
202.	195.
208.	69.
210. f.	70.
211.	68.
214.	57. 70.
219. f.	26.
220.	259.
222. *)	259.
223. f.	137. 259.
224.	25.
226.	34. 91.
233.	91. 138.
234. f.	72. f. 74.
247.	157.
248. f.	139.
249.	139.
252.	139. f.
253.	140.
264.	46.
281.	196.
282.	220.
283.	220. 259.
288.	272.
326. f.	138.

Pr.	W.
7.	300.
8.	13.
9. f.	302.
10. f.	310.
12. f.	312.
13.	313.
15. f.	316.
18.	297.
34. ff.	302.
36.	297.
62.	389. 398.
63.	393. 395.
64. f.	389. 395.
71.	413.
75.	378.
83.	179.
90.	177.
91.	156.
100.	313.

Pr.	W.
101.	179.
102.	314.
166. f.	162.
173.	318.
177.	317.
183.	162.
205.	395. 398. f.
206.	396.
207. f.	397.

R.	W.
IV.	208.
VIII. f.	284.
XI.	200.
12.	200.
13.	229.
19.	200.
20. f.	222.
21. f.	223. 261. 263.
23.	224.
24. f.	225.
25.	225.
27. ff.	225. 227.
31. f.	228.
32. f.	228.
33. f.	229.
35.	230.
42.	230.
43. ff.	230. 232.
46. f.	232. f.
48. f.	84.
49. ff.	85.
53. f.	86.
54. f.	87.
55. ff.	88.
56. ff.	89.
59. ff.	90.
61. ff.	90. 138.
63. f.	18.
64.	74. 83. 91.
86.	64.
119.	17.
124.	18.
153. f.	42. f.
174.	146.
191.	272. 276.
192.	272.

R.	W.
. 193.	. 272.
. 229.	. 91.
. 281.	. 143.
. 282. ff.	. 141. 143. 145.
. 296. f.	. 75. f.
. 297. f.	. 76.
. 298. f.	. 77. f.
. 301.	. 17. 79.
. 302.	. 17. 83.
. 311. f.	. 81.
. 312. f.	. 82.
. 313. f.	. 82. 141.

S. II.	W.
. 308. ff.	. 263.
. 310.	. 262.
. 365. f.	. 285.
. 479. ff.	. 4.

S. III.	W.
. §. 22.	. 234.
. 292. ff.	. 14. 16.
. 293.	. 15.
. 302.	. 198.
. 427.	. 197.
. 428.	. 35. 197.
. 429. f.	. 36. 198.
. 433.	. 205.
. 435. *)	. 67.

T.	W.
. 13.	. 71.
. 16. f.	. 58. 64. 66.
. 17. f.	. 70. 72.
. 40.	. 248.
. 50.	. 260.
. 87.	. 284.
. 91. f.	. 314.
. 93.	. 327.
. 95.	. 280.
. 127.	. 257.
. 128. f.	. 257.
. 130.	. 292. f.
. 131. f.	. 293.
. 144. f.	. 250. ff.

T.	W.
. 154.	. 282.
. 181.	. 142.

U.	W.
XXI.	. 219.
XXXIII	. 256.
XXXVII.	. 257.
XLII. f.	. 186.
13.	. 210.
14. f.	. 187. 205. 207.
15.	. 187.
54.	. 369.
80. f.	. 159.
81. f.	. 159. 161.
82. f.	. 160.
83.	. 160. f.
84.	. 161.
85. f.	. 164.
86. f.	. 164.
87.	. 165.
113.	. 201.
114.	. 209. 211.
137.	. 270.
173.	. 216.
175. f.	. 221.
246.	. 416.
252.	. 416.
254.	. 416.
257.	. 166.
262.	. 291.
263.	. 291.
322.	. 398.
351.	. 261.
388.	. 63.
391. f.	. 63. f.
403.	. 135.
440.	. 146.
454.	. 20.
457. f.	. 20. 22.
458. *)	. 19. 24.
459.	. 31. 82.
460.	. 32.
461.	. 34.
477.	91.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

Im zweiten Bande.

Seite 962 Zeile 14 v. o. ſtatt höhſtes l. höchſtes
— 963 — 8 v. o. — Mach l. Macht
— 965 — 10 v. u. — beſondern l. beſondere
— 966 — 19 v. o. — der l. die
— 967 — 13 v. o. — hinter ſoll fehlt das Comma
— 967 — 18 v. o. — Anſatz l. Oberſatz
— 971 — 14 v. o. — Autöritat l. Autorität
— 974 — 4 v. o. — ſo l. ſo.

Im dritten Bande.

Seite 46 Zeile 9 v. o. ſtatt ihrer l. ihrem
— 48 — 6 v. u. hinter Würdigkeit ſtreiche man das Comma weg.
— 78 — 2 v. o. hinter es fehlt ein
— 105 — 19 v. o. ſtatt ausgelöſet l. aufgelöſet
— 163 — 15 v. u. hinter die fehlt philoſophiſchen
— 182 — 11 v. u. ſtatt Rothmanns l. Rathmanns
— 184 — 14 v. o. hinter *herus* fehlt das Zuſchlieſsungszeichen der Parenthese.

Seite 249 Zeile 17 v. o. ſtatt gahört l. gehört
— 250 — 12 v. o. — N l. K
— 262 — 11 v. o. — 137 l. 237
— 297 — 13 v. o. — ſchönem l. ſchönen
— 347 — 9 v. o. — 463 l. 403
— 353 — 14 v. u. — 341 l. 351
— 560 — 8 v. u. — 456 l. 356
— 408 — 15 v. u. — 375 l. 325.

HDI
HW 2D37 B